Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/confrenceseccl00pari

TRANSFERRED

CONFÉRENCES
ECCLÉSIASTIQUES
DU
DIOCESE D'ANGERS.

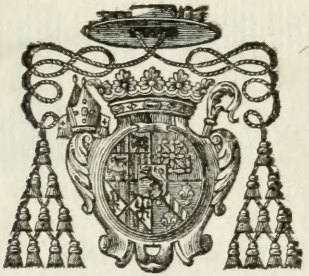
CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES DU DIOCESE D'ANGERS,

SUR LES ACTES HUMAINS;

Tenues pendant l'Année 1760, & les ſuivantes.

Par l'ordre de Monſeigneur l'Illuſtriſſime & Révérendiſſime JACQUES DE GRASSE, Evêque d'Angers.

Rédigées par l'Auteur des Cas réſervés & des Loix.



A PARIS,
Chez la Veuve DESAINT, rue du Foin Saint-Jacques.

M. DCC LXXV.
AVEC PRIVILEGE DU ROI.

NOV 1 8 1958

MANDEMENT

DE MONSEIGNEUR

L'EVEQUE D'ANGERS,

Sur les Conférences Eccléſiaſtiques de ſon Dioceſe.

JACQUES DE GRASSE ; par la miſéricorde de Dieu, & la grace du Saint Siege Apoſtolique, Evêque d'Angers, Conſeiller du Roi en tous ſes Conſeils : aux Archiprêtres, Doyens Ruraux, Curés, & à tous les Prêtres & Eccléſiaſtiques de notre Dioceſe, SALUT EN NOTRE-SEIGNEUR.

RIEN n'a plus contribué à faire fleurir les bonnes études, que les Conférences Eccléſiaſtiques. Depuis qu'il a plû à la divine Providence de nous appeller au gouvernement de ce Dioceſe, un de nos

principaux ſoins a été d'encourager un établiſſement auſſi utile. Nous avons eu la conſolation dans le cours de nos viſites, de voir régner non-ſeulement dans les Villes, mais encore dans les Campagnes, la plus exacte aſſiduité aux Conférences, & la diſcuſſion la plus réfléchie dans l'examen des queſtions, que nous vous propoſons tous les ans. Toujours occupés de la continuation d'un Ouvrage, que le Public même a encouragé, par l'accueil qu'il a fait aux premiers eſſais; nous nous empreſſons de faire publier ces derniers Traités, avec d'autant plus de zele, qu'ils ſont comme les fondements de la Morale. Vous y verrez les vrais principes de la Doctrine de Jeſus-Chriſt, en oppoſition avec ces maximes de ténebres enfantées par le Probabiliſme, cette ſource féconde de tant d'erreurs, qui porte cependant dans ſon expoſition même, le titre de ſa condamnation (*a*).

Pour ſeconder nos efforts, nous ne pouvons trop vous exhorter à ſoutenir votre aſſiduité & votre zele pour les Conféren-

(*a*) Hi..in captionem & perniciem, in iis quæ ignorant..pellicientes animas inſtabiles..derelinquentes viam rectam, erraverunt;..libertatem promittentes, cùm ipſi ſint ſervi corruptionis. 2, *Pet. c.* 2.

ces. Vous en connoiſſez tout le fruit ; elles ſervent à entretenir parmi vous le goût de la Science Eccléſiaſtique, à étendre vos lumieres par la communication, & à exciter une ſainte émulation, en maintenant cependant l'union & la charité (*a*). Soyez toujours fideles aux pratiques de piété & de religion preſcrites par les ſages Réglements de nos Prédéceſſeurs, pour ſanctifier vos aſſemblées (*b*).

CAR la ſcience & l'étude dans le Clergé ſont peu de choſe, ſi la vertu & la piété ne les accompagnent (*c*). Vous le ſavez, nos T. C. F., & vous en gémiſſez avec nous : on conjure univerſellement dans ce malheureux ſiecle, contre l'Egliſe & ſes Miniſtres. Que nous reſte-t-il contre tant d'ennemis, dont nous avons à combattre les vices, les erreurs, & ſur tout la malignité. Nos meilleures & nos uniques armes, c'eſt d'être Prêtres, & vraiment Prêtres de Jeſus-Chriſt (*d*).

(*a*) Solliciti ſervare unitatem ſpiritûs in vinculo pacis vocati in unâ ſpe vocationis . . veritatem facientes in charitate, creſcamus in illo per omnia, qui eſt caput Chriſtus. *Ad Epheſ. c.* 4. *v.* 3, 4 & 15.

(*b*) Diſcours Synodal & Réglement de 1702.

(*c*) Pietas ad omnia utilis eſt, promiſſionem habens vitæ, quæ nunc eſt & futuræ. 1. *ad Timoth.* 4. *v.* 8.

(*d*) Sacerdos Dei Evangelium tenens, & Chriſti præcepta cuſtodiens... non poteſt vinci. *S. Cyprian. l.* 1. *Epiſt.* 3, *ad Cornel.*

Donné à Paris, où nous ſommes pour les affaires de notre Dioceſe, le vingt-quatre Juin mil ſept cent ſoixante-quatorze.

† JACQUES DE GRASSE, Evêque d'Angers.

Par Monſeigneur;
Giraud, Secretaire.

AVERTISSEMENT.

M. BABIN *ſera toujours l'Auteur des* Conférences d'Angers. *Chargés du pénible emploi de continuer ſon ouvrage, nous ne pouvons nous flatter que de le ſuivre de très-loin, ſans pouvoir eſpérer de l'atteindre. Malgré le riſque que nous courons, nous avons cru devoir nous rendre aux empreſſements du Public, qui paroiſſoit ſouhaiter que ce corps de Morale, qui avoit été favorablement accueilli, ne demeurât pas imparfait.*

Déja nous avions donné les Traités des Cas réſervés & des Loix, *il manquoit encore ceux des* Actes humains, *de la* Conſcience, *de la* Probabilité, *des* Péchés en général, *des* Péchés capitaux *& des* Vertus morales; *& ce ſont ceux que nous préſentons aujourd'hui. Les perſonnes qui ont les anciennes Conférences pourront ſe procurer facilement celles-ci, qui ſe vendront ſéparément.*

Nous n'avons pu imiter la netteté & la préciſion de M. Babin; il ne donnoit que le réſultat des Conférences, & nous avons cru devoir donner les Conférences entieres; l'importance des matieres nous a paru le de-

mander. Ce ſont les fondements de la Morale : ils ont beſoin de preuves, de développement, d'explication & d'application à des cas particuliers ; ce qui jette néceſſairement dans de certaines longueurs. Ajoutons encore que nous avons voulu rendre notre Morale plus reſpectable, par des citations fréquentes de l'Ecriture & des Peres ; la venger quelquefois des attaques des ennemis de la Religion ; la rendre plus intéreſſante, en montrant la beauté de cette Morale Evangélique, ſa néceſſité & ſon utilité. On nous a d'ailleurs ſi ſouvent fait des queſtions ſur des objets des anciennes Conférences, que nous avons cru devoir les prévenir en entrant dans un plus grand détail ; mais auſſi pour éviter la confuſion des idées, nous avons fait une eſpece de récapitulation des principes, à la fin des Queſtions qui ont paru le mériter ; & là nous avons tâché de mettre cette préciſion qui préſente des idées claires & nettes, d'après leſquelles on peut prononcer ſûrement ſur les cas différents : & ſi, comme M. Babin, nous ne ſavons pas dire beaucoup de choſes en peu de paroles, nous nous trouverons heureux que dans les longs détails où nous entrons, on trouve au moins ce que l'on cherche. Comme Dieu nous a fait la grace de ne travailler que pour l'utilité publique, nous recevrons

avec reconnoiſſance les avis qu'on voudra bien nous donner ſur les fautes qui peuvent nous être échappées. Ce ſeroit une très-bonne œuvre de contribuer à la perfection de cet Ouvrage, en faiſant adreſſer ou indirectement ou par MM. les Supérieurs des Séminaires, à Madame veuve Deſaint, Libraire à Paris, tout ce qu'on croira néceſſaire pour ſuppléer à ce qui peut y manquer, même dans celles qui ont précédé celles-ci.

Nous citons ſouvent, pour autoriſer nos déciſions, les Théologiens qui nous ont précédés, & plus que tous les autres, S. Thomas l'Ange de l'Ecole; & nous les citons quelquefois avec éloge, ſans prétendre néanmoins adopter toujours leur façon de penſer. Tous ont payé le tribut à l'humanité; quelques-uns ne ſont pas aſſez exacts ſur nos maximes, & nous nous croyons obligés de faire ici une profeſſion ouverte de notre attachement inviolable à ces maximes, à l'égard ſur-tout de la diſtinction des deux Puiſſances, que nous mettons au rang des vérités inébranlables.

Parmi les Théologiens que nous ſuivons, deux ne ſont pas toujours aſſez connus, ſçavoir Concina, Théologien de l'Ordre de ſaint Dominique, très-eſtimé & très-protégé par Benoît XIV, & Daelman, Docteur & Profeſſeur de Louvain, qui a donné vers

1740, *une Théologie écrite avec une netteté & une préciſion ſingulieres.*

Les Conferences ſur les Péchés particuliers dans chacune des profeſſions de la vie, matiere de la premiere importance, & d'une pratique univerſelle & journaliere, vont également s'imprimer & ſans aucun délai.

Nous finiſſons par un mot du pieux & ſavant Cardinal Bona, qui nous convient bien mieux qu'à lui : Danda eſt venia imbecillitati meæ, & ſuſcipiendum potiùs, quàm reprehendendum, ſi quod dari poteſt, datur. Deo enim gratum & acceptum eſt, quidquid pro viribus purè, ſincerè, & ex animo datur, etiamſi cum magnis collatum videatur exiguum. *Card. Bona, de divin. Pſal. c.* 20.

TABLE

DES QUESTIONS ET ARTICLES *SUR LES ACTES HUMAINS.*

PREMIERE CONFÉRENCE.

Sur la nature de l'Acte Moral & volontaire.

I. QUEST. *QU'EST-CE qu'on entend par un Acte humain?* 1

II. QUEST. *Combien diſtingue-t-on d'Actes humains; & comment ceux que nous ne faiſons pas nous-mêmes, peuvent-ils devenir les nôtres & nous être juſtement imputés?* 14

III. QUEST. *Qu'eſt-ce qu'une action volontaire?* 27

ART. I. *Quand une action eſt-elle parfaitement volontaire? Quand ne l'eſt-elle qu'imparfaitement?* 30

ART. II. *Quand une action eſt-elle volontaire dans ſa cauſe?* 31

ART. III. *Quand eſt-ce qu'une action eſt volontaire tacitement & implicitement ?* 41

ART. IV. *Quand une action eſt-elle cenſée volontaire en conſéquence d'une volonté précédente, ou du conſentement qu'on y a donné dans la ſuite ?* 44

IV. QUEST. *Toute action volontaire eſt-elle auſſi véritablement libre ?* 49

SECONDE CONFÉRENCE.

Sur la liberté néceſſaire aux actions morales, pour être imputées & devenir un ſujet de mérite ou de démérite. 56

I. QUEST. *Les actions morales de l'homme ſont-elles eſſentiellement libres, & le ſont-elles aſſez pour être pour lui un ſujet de mérite & de démérite ?* Ibid.

ART. I. *Qu'eſt-ce que la liberté ?* 57

ART. II. *L'homme eſt-il vraiment libre ?* 63

I. QUEST. *Quelles actions de l'homme ſont du reſſort de la liberté & peuvent lui être imputées à titre d'actions morales & libres ?* 93

III. QUEST. *Le pouvoir de pécher eſt-il de l'eſſence de la liberté ?* 105

IV. QUEST. *Toute eſpece de néceſſité eſt-elle oppoſée à la liberté ?* 115

ART. I. *Qu'eſt-ce que la néceſſité, & combien en diſtingue-t-on de ſortes ?* 116

ART. II. *Toute néceſſité véritable, qui influe ſur une action & la produit, eſt contraire à la liberté.* 120

ART. III. *La néceſſité morale eſt-elle contraire à la liberté ?* 125

TROISIEME CONFÉRENCE

Des cauſes qui rendent les actions moins volontaires & moins libres. 134

I. QUEST. *Qu'eſt-ce que l'ignorance, & combien y en a-t-il de ſortes ?* Ibid.

I. PROP. *L'ignorance invincible, quelle qu'elle puiſſe être, de droit ou de fait, rend une action involontaire, & diſculpe aux yeux de Dieu même celui qui la fait, quoique cette action ſoit de ſa nature un péché.* 140

II. PROP. *L'ignorance vincible, quelle qu'elle puiſſe être, n'empêche point que l'action qui la ſuit ne ſoit véritablement volontaire, & conſéquemment un péché lorſqu'elle eſt mauvaiſe.* 159

III. PROP. *L'ignorance qu'on nomme concomitante excuſe l'action extérieure, ſans néanmoins juſtifier ni excuſer celui qui la fait.* 173

II. QUEST. *Quelle eſt l'influence des paſſions ſur les Actes humains ? Celui qui agit par le mouvement d'une paſſion violente agit-il librement ?* 176

III. QUEST. *Qu'eſt-ce que la violence, & juſqu'où peut-elle s'étendre ſur les actions de la volonté ?* 194

ART. I. *Quel eſt l'empire de la violence ſur les actions de la volonté, juſqu'où peut-il s'étendre ?* 195

ART. II. *Quand eſt-ce que les actions extorquées par la violence peuvent être imputées à celui qui les fait ?* 199

ART. III. *Eſt-il quelquefois permis de forcer les autres à agir contre leur volonté ?* 216

IV. QUEST. *Qu'eſt-ce que la crainte ? Ce qui ſe fait par crainte, eſt-il aſſez volontaire pour pouvoir être imputé ?* 223

QUATRIEME CONFÉRENCE.

De la bonté & de la malice morales. 241

I. QUEST. *Qu'eſt-ce qui rend une action bonne ou mauvaiſe dans l'ordre moral ?* Ibid.

ART. I. *L'homme peut-il faire des actions ſi parfaitement bonnes qu'elles ne ſoient mauvaiſes à aucun égard ?* 261

ART. II. *Toutes les actions des hommes ſont-elles bonnes ou mauvaiſes dans l'ordre moral ? N'en eſt-il point d'indifférentes ?* 266

ART. III. *Une action, pour être bonne, doit-elle avoir un bon objet ?* 274

II. QUEST. ART. I. *Une même action peut-elle être en même temps bonne & mauvaiſe ?* 279

ART. II. *Une même action peut-elle avoir différentes eſpeces de malice ou de bonté ?* 285

III. QUEST. ART. I. *L'action extérieure ajoute-t-elle à l'acte intérieur qui la dirige, un nouveau degré de bonté ou de malice ?* 287

ART. II. *Les divers événements qui peuvent arriver en conſéquence des actions que nous faiſons, y ajoutent-ils quelques nouveaux degrés de bonté ou de malice ?* 301

IV. QUEST. *Qu'eſt-ce qu'on entend par les circonſtances d'une action ? Et comment peuvent-elles contribuer à ſa bonté & à ſa malice.* 304

ART. I. *Les circonſtances d'une action contribuent-elles à ſa bonté ou à ſa malice ?* 305

ART. II. *Comment les circonſtances peuvent-elles changer la nature de nos actions ?* 306

ART. III. *Comment les circonſtances qui ne changent point l'eſpece de nos actions, influent-elles ſur leur bonté ou ſur leur malice ?* 309

ART. IV. *Quelles ſont les choſes qui dans nos actions, peuvent donner occaſion à différentes circonſtances, capables d'en changer l'eſpece, ou d'en diminuer, ou d'en augmenter la bonté ou la malice ?* 312

ART. V. *L'état de grace eſt-il une condition néceſſaire pour la bonté de nos actions ?* 326

CINQUIEME CONFÉRENCE.

Sur la fin des actions morales. 338

I. QUEST. *Eſt on obligé de ſe propoſer une bonne fin dans toutes ſes actions ?* Ibid.

II. QUEST. *Eſt-on obligé de rapporter toutes ſes actions à Dieu ?* 354

III. QUEST. *Eſt-ce une obligation de rapporter à Dieu toutes & chacune de ſes actions, par le motif de la charité ?* 375

IV. QUEST. *Qu'eſt-ce qu'une action méritoire ? Que faut-il pour que nos actions le ſoient véritablement ?* 385

SIXIEME CONFÉRENCE

Sur la conſcience. 405

I. QUEST. *Qu'eſt-ce que la conſcience ?* Ibid.

ART. I. *Eſt-il quelquefois permis d'agir contre ſa conſcience ?* 10

ART. II. *Les particuliers peuvent-ils obéir aveuglément à leurs ſupérieurs contre les lumieres de leur conſcience ?* 420

II. QUEST. *Quand péche-t-on en ſuivant une conſcience erronée ?* 431

ART. I. *Lorſque l'erreur qui forme une fauſſe conſcience eſt invincible, les actions qu'on fait en conſéquence ne ſont pas des péchés.* 432

ART. II. *Une fauſſe conſcience formée par une erreur vincible, n'excuſe pas davantage que l'erreur qui en eſt le principe & l'appui.* 433

ART. III. *Comment doit-on ſe comporter avec ceux qui ſe laiſſent tromper par les illuſions de la conſcience ?* 440

III. QUEST. *Qu'eſt-ce qu'une conſcience douteuſe ?* 453

ART. I. *Eſt-il permis de faire une action qu'on doute défendue ?* 457

ART. II. *Eſt-on obligé en cas de doute de prendre toujours le parti le plus ſûr ?* 463

IV. QUEST. *Qu'eſt-ce qu'une conſcience certaine ? Et quelle eſpece de certitude eſt néceſſaire pour agir prudemment ?* 474

SEPTIEME CONFÉRENCE.

Sur ces opinions probables. 488

I. QUEST. *Qu'eſt-ce que la Probabilité ?* Ibid.

ART. I. *Qu'eſt-ce qu'une opinion probable ? Et combien en diſtingue-t-on de ſortes ?* 489

ART. II. *Quelles conditions ſont néceſſaires pour rendre une opinion véritablement probable ? Ces conditions ſuffiſent-elles pour juſtifier toute opinion probable & la rendre une regle ſûre de conduite ?* 497

ART. III. *Quel uſage a-t-on fait dans les Ecoles de la Doctrine de la Probabilité pour la déciſion des queſtions de morale ?* 502

II. QUEST. *Dans le concours de deux opinions, eſt-on obligé de ſuivre celle qui eſt la plus probable ?* 509

ART. I. *Eſt-on obligé de ſuivre l'opinion la plus probable lorſqu'elle eſt la plus ſûre dans l'or-*

dre du salut ? 518

ART. II. *Les Juges sont-ils particuliérement obligés de suivre dans les jugements qu'ils portent l'opinion la plus probable ?* 548

III. QUEST. ART. I. *Est-il permis de suivre l'opinion la plus probable par préférence à celle qui est la plus sûre ?* 552

ART. I. *Comment peut-on connoître quelle est l'opinion la plus probable ? Et comment doit-on se comporter dans le choix des opinions & des Auteurs ?* 564

ART. III. *Est-il des cas où l'on doive absolument s'attacher à l'opinion la plus sûre, par préférence à celle qui est la plus probable, dès que celle-ci n'est pas certaine ?* 589

IV. QUEST. *Comment doit-on se conduire lorsque deux opinions sont également probables ?* 603

ART. DERNIER. *Un Confesseur peut-il absoudre un pénitent qui suit une opinion probable contraire à la sienne ?* 612

Fin de la Table des Questions & Articles contenus dans ce Volume sur les Actes humains.

CONFÉRENCES

CONFÉRENCES D'ANGERS,

SUR LES ACTES HUMAINS.

PREMIERE CONFÉRENCE

Sur la nature de l'Acte Moral & volontaire.

PREMIERE QUESTION,

Qu'eſt-ce qu'on entend par un Acte humain?

L'OBJET de la Morale eſt de régler les actions des hommes, conformément aux maximes de l'équité naturelle, aux Loix de la Religion & à celles de l'Etat. Celles-ci, quoiqu'elles n'appartiennent pas ſi directement à la Morale, en ſont néanmoins l'objet; parce que ſur elles, comme ſur les premieres,

doivent se former les mœurs des peuples, & qu'émanées de ceux qui sont dépositaires de l'autorité de Dieu dans le gouvernement politique, elles imposent une obligation de conscience plus ou moins étroite, selon qu'elles sont plus ou moins nécessaires pour assurer la tranquillité publique, & maintenir le bon ordre parmi les Citoyens: Car la Morale Chrétienne n'est pas seulement pour faire des Saints, mais encore de bons citoyens, & inspirer des actions vertueuses, qui en sanctifiant ceux qui les pratiquent sont également utiles à la société Pour remplir plus parfaitement cet objet, la Morale ne se contente pas de considérer en détail chacune des actions & des devoirs des hommes, elle remonte jusqu'aux premiers principes des actes humains; elle en étudie la nature, elle en examine la fin, les causes, les qualités, les circonstances; elle montre & elle enseigne ce qui en forme la bonté & le mérite; comment ils peuvent devenir mauvais; à quel titre ils peuvent être imputés, & quelles sont les regles qu'il faut suivre pour les rendre dignes d'un homme raisonnable, d'un vrai chrétien, & d'un bon citoyen. C'est-là le sujet de ce nouveau Traité, qui, avec celui des péchés & des vertus dont il sera suivi, terminera l'ouvrage des Conférences d'Angers, & en formera un corps complet de Morale. C'est par-là qu'on eût dû naturellement commencer, parce qu'ici nous avons à établir les principes généraux des mœurs: mais comme ils demandent beaucoup de discussions, peut-être trop philosophiques, on a cru pouvoir les supposer, & devoir s'attacher d'abord au détail des devoirs particuliers.

L'homme est un composé admirable de corps & d'ame raisonnable, unis ensemble par l'Auteur de son être de la maniere la plus intime, la plus sensible, & en même temps la plus incompréhen-

sible. Chacune de ces parties a des actions differentes. Le propre de l'ame est de penser ; le mouvement est l'action particuliere du corps. Mais quoique les actions propres des deux substances qui forment l'homme, soient essentiellement différentes, ainsi que le sont le corps & l'ame dont elles émanent, il est plusieurs actions auxquelles l'un & l'autre concourent presque également. L'ame dirige, commande plusieurs mouvements du corps, les suspend, les arrête à son gré. Quoiqu'elle ignore comment la voix se forme, c'est néanmoins elle qui fait parler, choisit les expressions, s'en sert pour exprimer ses idées; comme aussi les mouvements du corps font naître en elle des idées, lui font éprouver des sensations, auxquelles souvent elle ne peut se refuser.

Toutes les actions de l'homme ne sont pas des actes humains ; il est en effet bien des choses qui se font en lui, plutôt qu'il ne les fait lui-même. Telles sont ces actions machinales & naturelles, ces mouvements internes qui servent à l'entretien de la vie, &c: tout cela se fait dans l'homme sans qu'il s'en mêle, & n'a aucun trait à la Morale.

Il est encore d'autres actions qui sont propres à l'homme & supposent en lui un ame intelligente, mais sur lesquelles la Morale ne peut rien ; parce que ces actions prévenant toutes réflexions, elles ne laissent à l'homme le plus raisonnable & le plus éclairé aucun moyen de se servir des regles de la Morale pour les diriger. Tels sont les premiers mouvements qui saisissent notre ame à l'heure qu'elle y pense le moins, sans qu'elle ait pu les prévenir par ses soins & son attention ; les impressions qui en sont les suites & dont nous ne sommes pas les maîtres. Toutes ces choses sont bien des actions de l'homme, puisque l'hom-

me ſeul peut les faire ; mais ce ne ſont point des actions humaines & morales. L'ame concourt à leur production, mais ce n'eſt que comme cauſe phyſique & naturelle, & non comme cauſe morale, libre & raiſonnable. Auſſi les Théologiens après S. Jean Damaſcene & S. Thomas, attribuent ces premiers mouvements, ces diverſes impreſſions à l'ame, conſidérée comme nature, *ut natura* : ce ſont leurs expreſſions ; parce qu'elle eſt déterminée par ſa nature à produire ces premiers mouvements, à avoir ces penſées, à éprouver ces impreſſions, comme le ſont les autres cauſes purement phyſiques & dénuées d'intelligence à la production des effets, qui en dépendent.

Mais il eſt d'autres actions que l'ame ne fait pas ſeulement en conſéquence d'une impreſſion naturelle, & comme cauſe purement phyſique, mais encore en qualité de cauſe morale, & par le choix de ſon libre arbitre, *ut liberum arbitrium*, ainſi que s'expriment les mêmes Auteurs : ce ne ſont que les actions de cette nature qu'on appelle actions humaines ; & ſi celles qui dans leur origine ne ſont que des actions de l'homme, peuvent devenir quelquefois des actes humains, ce n'eſt que parce que la volonté y met du ſien, comme nous l'expliquerons dans la ſuite.

Qu'eſt-ce donc qu'un acte humain & ſoumis aux loix de la Morale ? C'eſt une action qui a pour principe les lumieres de l'entendement & la détermination libre de la volonté ; c'eſt-à-dire, qui ſe fait avec connoiſſance & liberté. En effet, une action n'eſt proprement & dans le ſens qu'on l'entend ici, un acte humain, qu'autant que l'homme en eſt reſponſable, & que cette action peut juſtement lui être imputée, ce qui ne peut être que lorſqu'il a été le maître de la faire, ou de ne la pas faire. Or, l'homme n'eſt le maître de ſes actions que par ſon entendement

qui ſert à lui faire connoître ce qu'il doit faire ou ne pas faire, & par ſa volonté, qui, libre dans ſes opérations, peut exécuter ce que ſon entendement lui préſente, agir ou ne pas agir (*a*).

C'eſt-là le privilege de l'homme, l'apanage de ſa nature, & ce qui l'éleve au-deſſus de toutes les créatures qui forment le monde viſible. Il peut ſe former des idées juſtes des objets qui ſe préſentent, de ce qu'il peut & qu'il doit faire, juger de la conformité ou de l'oppoſition de ſes actions avec les regles des mœurs; les ſuivre ou s'en écarter. Pour les autres créatures aucune n'eſt maîtreſſe de ſes actions; aucune ne s'y détermine par un choix libre & éclairé: toutes ſuivent aveuglément le cours ou l'inſtinct de la nature ſans le connoître ni pouvoir s'y refuſer. Auſſi l'on ne peut rien leur imputer, & le bien ou le mal qui réſulte de ce qu'elles font, appartient tout entier à la cauſe qui les fait agir. L'homme au contraire eſt reſponſable de ſes actions morales; c'eſt une qualité propre des ces actions de pouvoir être légitimement imputées à celui qui les fait, comme en étant la cauſe & l'auteur; & Dieu & la Société ont droit de lui en demander compte à ce titre.

On peut conſidérer deux choſes dans les actions, ce qu'elles ont de phyſique & ce qu'elles ont de moral. Le phyſique de nos actions eſt l'exercice ou l'uſage actuel de nos facultés ſpirituelles ou corporelles, conſidéré en lui-même & ſans aucun autre rapport; comme l'acte de penſer, de vouloir, le mouvement des parties du corps néceſſaire pour les actions extérieures; tel que celui des organes

(*a*) Illæ ſolæ actiones propriè humanæ dicuntur, quarum homo eſt dominus. Eſt autem homo dominus actionum ſuarum per rationem & voluntatem... Illæ ergo actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt. *S. Thom.* 1. 2. *Q. I. art.* 1. *in concl.*

dans la parole. Ce qu'il y a de moral dans les actions c'eſt leur rapport avec les Loix divines & humaines qui leur doivent ſervir de regle ; & pour ne point nous écarter de l'exemple que nous venons de donner, ce qu'il y a de moral dans les paroles qu'on prononce, dans les diſcours qu'on tient, c'eſt leur convenance ou leur oppoſition avec les regles morales qu'on doit ſuivre dans ſes diſcours ; regles auſſi bien fondées ſur la raiſon que celles qui nous preſcrivent de bien vivre : c'eſt ce rapport qui de nos actions phyſiques en fait des actions morales, bonnes ou mauvaiſes.

Auſſi les mêmes actions dans les hommes & dans les créatures dénuées d'intelligence, quoique peut-être ſemblables en apparence, ſont d'une eſpece très-différentes : en celles-ci, ce ne ſont que des actions purement phyſiques & naturelles, qui, par rapport à elles, ne renferment rien de moral. Le moral eſt tout-a-fait étranger à ces ſortes de créatures, pour qui il n'eſt point d'autres loix que des loix phyſiques & méchaniques. Il n'y a que l'homme à qui Dieu ait impoſé des loix morales ; à qui il ait fait connoître le rapport ou la diſconvenance qu'ont certaines actions avec la regle des mœurs ; à qui il ait donné les idées de l'ordre & de la vertu, & celles du mal & du déſordre ; à qui il ait tracé des regles de morale, auxquelles il exige qu'il conforme ſes actions & ſa conduite. L'homme ſeul peut faire des actions morales, être une cauſe morale, avoir des qualités morales ; ces expreſſions ſont faites pour lui, & ſuppoſent quelque choſe qui eſt en lui, & que Dieu n'a donné qu'à lui ſeul ; ſemblable en cela aux céleſtes Intelligences. Ainſi les actions de l'homme ſont des actions morales, en tant qu'elles ont un rapport de convenance ou de diſconvenance avec les regles des mœurs que ſon Créateur lui a preſcrites, & que ſa raiſon ou la ré-

vélation lui font connoître. Il n'eſt pas ſeulement la cauſe phyſique de ſes actions, il en eſt encore la cauſe morale, lorſqu'il agit librement & avec connoiſſance des loix de la raiſon ou de la religion, qui les preſcrivent, les permettent, ou les défendent. Ses vertus ſont des vertus morales; ſes vices ſont de la même eſpece, en tant que ce ſont des habitudes conformes ou oppoſées à ces regles inviolables. Enfin, la même action phyſique peut avoir des qualités morales entiérement contraires; c'eſt ainſi qu'en ôtant la vie à un ſcélérat condamné par l'autorité publique, ou à un homme de bien par un aſſaſſinat; la même action phyſique dans la premiere circonſtance eſt un acte de juſtice, dans la ſeconde c'eſt un crime.

Ce n'eſt qu'en ſuppoſant ce rapport aux regles des mœurs qui ſeul forme l'ordre moral, & uniquement ſous ce point de vue que nous allons conſidérer les actions des hommes.

Nous inſiſtons ici ſur cet ordre moral; il eſt l'ame de ce Traité & celui dont la connoiſſance eſt la plus néceſſaire à l'homme : & nous ne le repréſentons pas d'après ces Philoſophes, qui paroiſſant étudier la nature, en développer les mouvements & les reſſorts, la défigurent; réduiſent preſque l'homme à l'uſage de ſes ſens, à la faculté de ſentir, ſans autre moteur que l'attrait du plaiſir, ſans autre loi que les inſtitutions ſociales; mais d'après les lumieres de la raiſon, ſoutenues de celles de la religion. Elles ſe réuniſſent pour nous démontrer que cet ordre eſt de l'inſtitution primitive du Créateur; forme cette loi éternelle, dont nous avons donné une idée nette dans une ſuite de propoſitions évidentes, qui par leur progreſſion & leur liaiſon, font une démonſtration ſenſible à la portée de tous les eſprits. (*a*) Nous ne

(*a*) *Conf. ſur les Loix. 1. Conf. 2. Q.*

craignons pas qu'on compare ce que nous en avons dit avec tous ces grands raisonnements par lesquels on cherche à établir un ordre moral d'une espece différente, ou l'on veut nous conduire par des routes jusqu'ici inconnues, à des regles des mœurs qu'on n'eût pas imaginées, & plus propres à les corrompre qu'à les régler. Nous y avons établi que l'ordre moral est de l'institution primitive du Créateur ; que cette institution n'est point une institution arbitraire, mais essentielle, dès que parmi les créatures on en suppose d'intelligentes & de libres comme nous le sommes, & que nous n'en pouvons douter. Il est évident que l'Etre suprême, Etre souverainement bon, est de sa nature amateur de l'ordre ; & le moral est en quelque sorte plus digne de lui que tout autre, plus digne de sa providence, puisqu'il a pour objet les créatures les plus parfaites qui soient sorties de ses mains ; qu'il les doit diriger dans l'usage de leurs facultés spirituelles & sensibles ; qu'il est nécessaire pour régler leurs pensées, leurs inclinations, leurs actions ; qu'il sert à rapporter à sa gloire par leur hommage, tout ce qui existe & se passe dans l'univers. Le beau moral, la bonté naturelle, ne sont pas seulement une belle chimere comme on a osé l'écrire, mais une idée simple, sensible, universellement reçue, si évidente que jamais on n'en a demandé la preuve ; parce que tous la sentent, & qu'on en voit des traces jusques dans les nations & les individus, qui, sans avoir perdu la raison en font le moins d'usage.

Les Payens eux-mêmes ont compris qu'il auroit manqué quelque chose à la perfection du grand ouvrage du monde, si Dieu n'y avoit ajouté l'homme doué d'une ame sublime & raisonnable (*a*) qui

(*a*) *Sanctius his animal, mentisque capacius altæ*
Deerat adhuc, & quod dominari in cætera posset,
Natus homo est. Ovid. Métam. L. 1.

pût en admirer les beautés ; uſer des biens qu'il renferme ; capable du bien & du mal, de vice & de vertu. Auteur de divers êtres, ce Dieu ſuprême ne les a faits ce qu'ils ſont, & d'une eſpece différente, que pour les faire agir d'une maniere conforme à leur nature : & comme il en a créé de raiſonnables & naturellement capables des loix morales, il n'a pu ſe diſpenſer de les aſſujettir à ces loix ; d'établir pour eux un ordre qui les renfermât, & que leur nature exigeoit eſſentiellement. Sans loix phyſiques, l'ordre phyſique ne peut ſubſiſter ; ſans loix morales, l'ordre moral ne peut être réglé ; & c'eſt de Dieu que ces loix doivent émaner. Car c'eſt toujours juſqu'au premier être principe de tout, qu'il faut s'élever, non-ſeulement dans l'ordre phyſique, mais encore dans l'ordre moral. Toute autre morale où l'on ne fait point entrer Dieu dans ſa conſtitution ne peut former qu'une morale froidement ſyſtèmatique, obſcure, abſtraite & tirée de loin, ſans énergie. Si les principes des mœurs ne ſont pas pris dans Dieu même & dans l'ordre qu'il a établi, & que ſa providence maintient ; on pourra bien faire des loix pour régler les actions de l'homme, & pour la police des ſociétés : mais qui réglera ſon eſprit, ſa volonté & ſon cœur ? Et ſi l'eſprit & le cœur ne ſont pas réglés par une autorité ſupérieure qui puiſſe leur commander, s'en faire obéir, s'en faire craindre ; que feront toutes les inſtitutions humaines ? l'ame partie principale de l'homme ſera ſans regle intérieure, ſans loi qui lui ſoit propre, abandonnée en ce point eſſentiel du Créateur, qui a d'ailleurs établi pour tout le reſte des loix ſi admirables, & qu'il entretient avec ſa plus conſtante uniformité. Notre morale, morale chrétienne & évangelique, eſt bien plus ſage & plus conforme à la raiſon. C'eſt pour l'eſprit & le cœur que notre divin Légiſlateur a établi ſes principales regles, parce

que c'eſt l'eſprit & le cœur, qui eſt dans l'homme le principe de tout le bien & le mal qu'il peut faire au dehors (*a*).

L'homme ne peut ignorer cet aſſujetiſſement aux loix morales qui doivent régler ſes penſées, ſes affections, ſes deſirs, comme ſes actions extérieures. Dès qu'il rentre en lui-même il en retrouve les premieres regles dans ſon cœur: & c'eſt pour cette raiſon qu'un ancien Sage diſoit à l'homme, *connoiſſez-vous vous-même*; parce que cette connoiſſance lui ouvre une route ſûre pour découvrir ce qu'il lui importe le plus de ſavoir. Comme nous ne voulons rien dire qui puiſſe être un ſujet de chicane & de conteſtation dans une matiere ſi importante, nous ne prétendons pas que les regles primitives de la morale ſoient en nous des idées innées; mais que dès qu'on ſait raiſonner & faire uſage de la raiſon, ces premiers principes ſe préſentent à l'eſprit avec une évidence ſi claire, qu'il n'eſt pas poſſible de ſe ſouſtraire à leur impreſſion, ni méconnoître que ce ſont pour nous autant de devoirs; que nous ſommes nés pour les accomplir; qu'ils ſont non-ſeulement conformes à notre nature, mais qu'ils en ſont encore une ſuite néceſſaire. On n'a pas beſoin de raiſonnements profonds pour s'en convaincre. Un ſentiment intérieur & invincible en annonce la néceſſité; & ils ſont en quelque ſorte la même impreſſion ſur notre ame que la lumiere ſur nos yeux. C'eſt ce que nous prouverons plus en détail en parlant de la bonté & de la malice morale. Nous y montrerons encore que ſi les particuliers & les peuples ſe ſont fait quelquefois des idées différentes de l'ordre moral, de ce qui eſt bien ou mal en ce genre, ces différences n'ont

(*a*) De corde exeunt cogitationes malæ, furta, homicidia, adulteria, fornicationes falſa teſtimonia. *Math.* XV, 19.

point eu pour objet les premiers principes des mœurs généralement admis, mais seulement des actions particulieres auxquelles ils appliquoient mal les notions, communes, trompés par les préjugés de l'éducation & des fausses religions. Plus éclairés ils se sont désabusés, & il est très-possible de détromper les autres.

Des nouveaux Philosophes, pour nous faire connoître ce qui appartient à la nature, ce qu'elle peut connoître & démêler-d'elle même, & de ses devoirs, nous conduisent chez les Sauvages, où la nature, disent-ils, est toute pure & sans mélange d'idées accessoires. Et pourquoi, pour connoître le fond de la nature humaine, nous mener à l'école de cette nature avilie & abrutie ? pourquoi ne pas nous la représenter éclairée & sachant développer ses facultés naturelles ? mais alors elle est, dit-on, gâtée par l'éducation. La nature sauvage ne l'est-elle pas encore plus par une mauvaise institution & de mauvais exemples ?

Pour la connoître & ses devoirs primitifs, il faut la consulter elle-même ; & il sera aisé de séparer ce qui vient de son fond & ce qui vient de l'éducation, bonne ou mauvaise. Il est un Dieu ; il faut l'adorer, l'aimer, lui obéir : il peut se faire que c'est l'éducation chrétienne que nous avons eue qui nous l'ait d'abord fait connoître ; mais nous sentons que quand même jamais personne ne nous auroit instruit de ce devoir, il n'en seroit pas moins un pour nous ; que c'est une chose juste, nécessaire & dans l'ordre de la nature. Il en est de même de tous les autres devoirs, soit qu'ils nous concernent personnellement, soit qu'ils ayent pour objet la société. Qu'on les suive, qu'on les analyse ; on reconnoîtra que si l'institution a servi à nous les découvrir, ils ont une vérité qui leur est propre & indépendante de toute éducation, & que l'éducation n'a été pour nous qu'un moyen

de la connoître. Il en eſt de ces vérités comme des vérités mathématiques, qu'on n'apprend que par l'étude qu'on en fait, & qui n'en ſeroient pas moins en elles-mêmes des vérités, quoiqu'on ne les connût pas, comme elles le ſont pour ceux mêmes qui les ignorent.

Dieu a dit à l'homme, ajoute un de ces modernes uſurpateurs du nom de Philoſophe, (car ils oſent le faire parler) *Je t'ai créé; je t'ai donné cinq ſens, je t'ai doué de mémoire & conſéquemment de raiſon; j'ai voulu que ta raiſon d'abord aiguiſée par le beſoin, éclairée enſuite par l'expérience, pourvût à ta nourriture, t'apprît à féconder la terre, à perfectionner les inſtruments de l'agriculture, enfin toutes les ſciences de premiere néceſſité; j'ai voulu que cultivant cette même raiſon, tu parvinſſes à la connoiſſance de mes vérités morales, c'eſt-à-dire, de tes devoirs envers la ſociété, des moyens d'y maintenir l'ordre, enfin à la connoiſſance de la meilleure légiſlation poſſible. Voilà le ſeul culte auquel je veux que l'homme s'éleve; le ſeul qui puiſſe devenir univerſel, le ſeul digne d'un Dieu, qui ſoit marqué de ſon ſceau, & qui porte l'empreinte de ſa vérité* (*a*).

Il n'eſt donc point de devoirs de l'homme vis-à-vis de lui-même; il n'en eſt point à l'égard de Dieu ſon Créateur & premier principe de toutes choſes. Dieu a ſans doute parlé à l'homme, & qu'il a parlé d'une maniere plus digne de lui & plus conforme à la raiſon! *Vous adorerez le Seigneur votre Dieu, vous le ſervirez lui ſeul, vous l'aimerez & l'aimerez de tout votre cœur*; fait pour vivre en ſociété, *vous ne ferez tort à perſonne, vous ne tromperez perſonne, vous reſpecterez*

(*a*) De l'Homme & de ſes facultés, *Chap.* 3. ouvrage poſthume attribué à feu M. Helvetius, & brûlé par Arrêt du 12 Janvier 1774.

la femme de votre prochain, ce prochain vous l'aimerez, &c. Le rappellant enfin à lui-même, il lui défend jusqu'aux mauvais desirs. Quelle différence de langage ! quelle petiteſſe, quelle foibleſſe dans celui que la prétendue Philoſophie fait tenir à Dieu ! Quelle nobleſſe, quelle dignité, quelle étendue de vues & de devoirs dans celui dont il ſe ſert dans la religion ! c'eſt que c'eſt vraiment lui qui y parle. Rien n'y manque, les devoirs qui attachent l'homme à la ſociété, le principe de ceux que la raiſon lui impoſe, & ceux qui ont pour objet l'Etre ſuprême. La créature raiſonnable ne devroit-elle donc rien à ſon Auteur, c'eſt-à-dire, à celui auquel elle doit le plus, puiſqu'elle lui doit tout ?

Telle eſt la morale chretienne, théologique, ſcholaſtique même qu'on cherche tant à décrier. *On veut que nous étudiions l'eſprit* (a) *& le cœur humain; que nous examinions les reſſorts qui le font mouvoir.* Nous le ferons dans ce Traité, où nous allons approfondir les principes & le caractere des actions des hommes.

Avant tout il étoit beſoin de montrer que nous ne travaillions pas en vain, mais d'après des principes immuables; que notre morale toute ſcholaſtique qu'elle eſt, en diſcutant les actions humaines priſes en général, ne propoſe point des idées vaines & chimériques, & ne fait que repréſenter l'homme à lui-même, ſuit la marche de ſon eſprit & de ſon cœur; lui met devant les yeux ce qui dans ſes actions eſt à lui; la liberté avec laquelle il s'y détermine; ce qui peut affoiblir ou gêner les opérations de ſon libre arbitre; les regles qu'il doit ſuivre, & l'application qu'il en doit faire à l'objet, à la fin, aux circonſtances de ſes actions. Tous ces articles, quoique très-généraux, ſont néanmoins

(a) *Ibid. Ch. 9.*

néceſſaires pour juger de chaque action particuliere, la diriger, & ſe réduiſent ainſi viſiblement à une pratique journaliere & à des vérités de fait, d'expérience & même de ſentiment.

Il eſt aiſé de reconnoître par ce que nous venons d'expoſer, combien ce Traité eſt important; qu'il tient à tout, & qu'il nous faudra revenir ſur la plûpart des objets qu'on a déjà examinés, pour faire l'application des principes que nous allons établir, qui ſont le fondement & la baſe de toute morale. Cela nous donnera occaſion de faire des additions utiles aux différents Traités qui ont été l'objet des Conférences précédentes, dont celui-ci deviendra ainſi une eſpece de ſupplément. Nous en ſerons moins concis, & peut-être moins précis; mais les principes doivent être dévelopés, & rien ne les fait mieux ſaiſir que de les appliquer à des exemples ſenſibles.

II. QUESTION.

Combien diſtingue-t-on d'Actes humains; & comment ceux que nous ne faiſons pas nous-mêmes, peuvent-ils devenir les nôtres & nous être juſtement imputés ?

Il n'eſt ici queſtion que des notions générales des diverſes actions humaines.

1°. Il eſt dans la volonté deux actes oppoſés, auxquels on peut réduire tous les autres : celui de vouloir, & celui de ne pas vouloir. Le premier par lequel elle recherche ce qui lui paroît convenable dans la circonſtance où elle ſe trouve & y acquieſce : le ſecond par lequel elle rejette ce qui

ne semble pas lui convenir. Il n'est pas de notre objet d'examiner ce qui produit dans la volonté ces mouvemens contraires d'approbation & d'opposition ; mais seulement ce qui les rend louables ou répréhensibles ; le rapport qu'ils ont aux mœurs, à la conscience & au salut, & ce qui en fait un bien moral ou un mal du même genre.

2°. On distingue encore dans la volonté deux sortes d'actions ; les unes qui lui sont propres, & c'est ce qu'on appelle dans l'école, *Actus eliciti* ; ce sont celles qu'elle tire de son propre fonds, qu'elle produit immédiatement, comme l'amour ou la haine, le desir ou l'aversion. Les autres procedent des autres facultés de l'homme, soit spirituelles, comme la mémoire, l'imagination, l'entendement ; soit corporelles, telles que la faculté de parler, de se mouvoir ; & cela en conséquence d'un ordre de la volonté : elle peut, par exemple, porter l'entendement à réfléchir sur certains objets, à les considérer ; la mémoire à s'en rappeller le souvenir ; l'imagination à se les représenter ; déterminer les diverses parties de son corps à se mouvoir d'une maniere conforme à ce qu'elle leur veut faire exécuter. Ces réflexions, ce souvenir, ces représentations, ces mouvements, la volonté les commande plutôt qu'elle ne les produit elle même ; ils sont l'ouvrage des autres facultés de l'homme qu'elle y employe : c'est pourquoi on les nomme dans le style de l'école, *Actus imperati* ; & ce n'est que parce qu'elle les a permis, commandés ou dirigés, qu'ils appartiennent à l'ordre moral, & que l'homme en est responsable.

3°. Un acte humain est ou purement intérieur en se passant au-dedans de notre ame sans éclater au dehors ; tel seroit une pensée, un desir, un jugement renfermé au dedans d'elle-même sans le faire paroître par aucun signe sensible : ou exté-

rieur & manifeſté au dehors ; telle eſt la parole ; telles ſont encore toutes les actions où le corps entre pour quelque choſe.

4°. On peut diſtinguer des actions qui nous ſont propres & que nous faiſons nous-mêmes, & d'autres que nous ne faiſons pas immédiatement, mais ſeulement par le miniſtere des autres, ou auxquelles nous coopérons en les faiſant avec eux. Celles-ci, lorſque nous y influons efficacement, ſoit en les commandant ou les conſeillant, ou de quelque autre maniere que ce puiſſe être, nous appartiennent véritablement comme ſi nous les avions réellement faites ; on a droit de nous les imputer ſoit en bien ſoit en mal, à proportion de la part que nous y avons eue. Conſentir ſeulement à une action criminelle & l'approuver, c'eſt ſuivant la doctrine de S. Paul (*a*), s'en rendre coupable & mériter la même peine de mort que celui qui l'a faite.

On eſt reſponſable de ce qu'on fait par le miniſtere des créatures privées d'intelligence, comme de ce qui ſe fait par le moyen de celles qui ſont douées de raiſon ; avec cette différence que celles-ci pouvant s'y réſuſer, ont part avec nous au bien & au mal qui en réſulte ; ce qui ne peut être pour les créatures qui n'ont point l'intelligence en partage : ainſi le propriétaire d'un animal vicieux eſt tenu du dommage qu'il a cauſé, conformément à une loi de l'Exode (*b*) & aux diſpoſitions du droit

(*a*) Non intellexerunt, quoniam qui talia agunt digni ſunt morte, &..... qui conſentiunt facientibus. *Ad Rom. c. 1. v. 32.*

(*b*) Si bos cornu percuſſerit virum aut mulierem, lapidibus obruetur (*non par forme de réparation, mais en déteſtation de l'homicide, & pour en inſpirer plus d'horreur*) dominus bovis innocens erit.... Sed ſi cornupeta fuerit ab heri & nudiutertius, & non cuſtodivit eum dominus ſuus, & conteſtati ſunt eum nec recluſerit eum..... dominum

Romain. (*c*) S'il n'a pû connoître le défaut de l'animal, ou que l'ayant connu il ait pris toutes les précautions convenables pour en prévénir les suites, il pourroit être excusable dans l'ordre de la conscience ; & c'est ce que marque la même loi de l'Exode, en déclarant innocent le maître d'un pareil animal, lorsque cet animal, sans qu'il y ait de la faute du maître, tue quelqu'un, & n'en rendant celui-ci responsable que dans le cas qu'il eût été instruit de son vice. Il en répond encore davantage s'il a été averti de le retenir & de le veiller : c'est pourquoi ceux qui vendent ces sortes d'animaux sont tenus de déclarer ce qu'ils en savent, sous la même peine de répondre du mal qu'ils pourroient faire : diminuer seulement du prix, ce seroit ne remédier à rien.

Il faut ici observer que le défaut de précaution & les autres fautes qu'on nomme juridiques, parce qu'elles peuvent autoriser les juges à condamner à des réparations ceux à qui elles échappent, ne sont imputées au tribunal de la justice divine qu'autant qu'elles sont jointe à une faute théologique, c'est-à-dire, à un péché mortel ou véniel ; parce que Dieu n'impute point ce qui n'est pas péché à ses yeux. Ainsi tout ce qui devant Dieu excuse de péché, comme la surprise, un oubli involontaire, des ordres bien donnés & mal exécutés, empêche qu'on ne soit responsable à ses yeux des suites. Souvent, à la vérité, ces deux sortes de fautes sont réunies ensemble ; rarement même le défaut de précaution & de vigilance est innocent en ceux qui y sont tenus d'office & par état. Plus l'accident qu'on avoit sujet de craindre est grand, plus on a dû faire pour le prévenir : mais enfin on peut absolument n'avoir rien à se reprocher, alors on n'est point coupable.

ejus occident. *Exod.* 21. *v.* 28 & 29.

(*c*) *Instit. Tit.* Si quadrupes, &c.

La juſtice des hommes eſt plus ſévere, & elle n'en eſt pas moins équitable ; elle ne peut prononcer que par ce qui paroît au dehors, & elle ne peut admettre des excuſes qui ne ſont pas ſuſceptibles de preuves juridiques : le bien public exige cette forme de juriſprudence néceſſaire pour engager plus fortement les citoyens à une grande vigilance, & le juge ayant une fois prononcé, il naît de ſa ſentence une obligation de conſcience. Lorſque la loi eſt préciſe & qu'il n'y a aucun moyen juſte de s'en défendre, on doit ſe faire juſtice ſoi-même ; & ſi c'eſt un dommage, le réparer : pour les amendes, elles ne ſont dûes qu'autant qu'on y eſt condamné.

La cauſe morale d'une action peut en être ou la cauſe principale, ou cauſe égale, ou cauſe ſubalterne ; on diſtingue auſſi des cauſes poſitives & des cauſes négatives. Une perſonne eſt la cauſe principale d'une action, lorſqu'on a droit de la lui imputer plus qu'à celui même qui l'a faite réellement ; tel eſt celui qui la commande & la fait faire en ſon nom par quelqu'un qui ſans cela n'y eût pas penſé. On peut faire ainſi beaucoup de bien par le miniſtere des autres, par des fondations utiles, en ſe mettant à la tête des bonnes œuvres : on peut faire également beaucoup de mal.

On eſt avec d'autres cauſe égale d'une ſeule & même action, lorſqu'on y a contribué autant qu'eux, en leur fourniſſant, par exemple, les ſecours néceſſaires pour exécuter un bon ou mauvais deſſein, en les ſoutenant & les encourageant dans l'exécution, ſans quoi rien n'eût réuſſi ; tels ſont ceux qui agiſſent de concert pour une ſeule & même fin : l'action ſe fait au nom de tous, & leur doit être également imputée, quoique l'acte phyſique ne ſoit quelquefois que l'ouvrage d'un des aſſociés.

On regarde comme cauſe ſubordonnée d'une action, ceux qui n'agiſſent que ſous la direction ou ſous les ordres d'un autre ; tels ſont les ſoldats par rapport aux capitaines qui les commandent, les domeſtiques par rapport aux maîtres qu'ils ſervent & dont ils ſuivent les volontés, les inférieurs dans ce qu'ils font d'après les diſpoſitions de ceux qui les dirigent & les conduiſent.

Quant aux cauſes poſitives ou négatives, les premieres ſont celles qui influent directement & poſitivement ſur l'action par des ordres, des conſeils, des ſecours, &c. les autres au contraire n'y concourent pas poſitivement, mais ſe contentent de la laiſſer faire lorſqu'ils pourroient & devroient l'empêcher ; ou négligent au contraire de veiller à ce qu'elle ſe faſſe, lorſqu'ils pourroient & qu'ils devroient faire exécuter la loi qui la commande : ils en ſont alors reſponſables comme s'ils l'avoient commandée ou conſeillée. Car qu'importe, dit un Empereur (*a*) qu'un maître proſtitue ſon eſclave, ou qu'il la ſouffre ſe proſtituer elle-même ? C'eſt ainſi que les maîtres répondent ſouvent des fautes de leurs domeſtiques, les peres de celles de leurs enfants, les officiers du pillage & des violences de leurs ſoldats ; ceux qui ſont chargés de quelqu'entrepriſe des ouvriers qui y employent : mais ils n'en répondent point ni en bien ni en mal lorſqu'ils n'y ont eu aucune part, qu'ils n'en ſont point véritablement la cauſe morale, & que le bien eſt tout entier de la bonne volonté de leurs inférieurs, & le mal de leur malice, ſans qu'on puiſſe leur reprocher aucun défaut de prudence, de vigilance & d'attention. C'eſt pourquoi ce ſeroit une injuſtice d'imputer toujours aux ſupérieurs les

(*a*) Imperator conſtituit nihil intereſſe ancillam an ipſe proſtituas, an patiaris proſtitutam. *L. 7. ff. Qui ſine manumiſſione.*

fautes de ceux qui ſont ſous leur dépendance. Auſſi le Pape Alexandre III au Chapitre dernier *De delictis puerorum*, blâme une coutume trop générale établie dans le territoire d'une certaine Abbaye, de rendre toujours reſponſables les peres des fautes des enfants & de les en punir par des amendes ; parce que ces fautes peuvent être perſonnelles aux enfants & commiſes malgré la défenſe de leurs peres & les plus juſtes précautions pour les prévenir. Quand les loix puniſſent les ſupérieurs pour les fautes commiſes dans leur maiſon, par ceux qui ſont ſous leur conduite, c'eſt ſur la préſomption d'un défaut de vigilance dont ils ne peuvent ſe purger, ou ſeulement par rapport à la réparation du dommage, dont il vaut mieux qu'ils ſouffrent, que des étrangers ſans autorité ſur ceux qui l'ont cauſé ; ſauf à eux à s'en faire rembourſer.

Ceux qui cooperent à une action bonne ou mauvaiſe, peuvent avoir part à l'action morale, ou ſeulement aux moyens qui y conduiſent, & préparent les voies à l'exécution. (*a*) Il eſt évident que d'avoir part à l'action c'eſt ſe la rendre propre & en partager le mérite & le blâme à proportion de l'influence qu'on y a eue. Il eſt encore évident qu'indépendamment du ſuccès, travailler à le faciliter, faire dans cette intention les démarches néceſſaires, c'eſt encore avoir le mérite ou le démérite de la bonne ou mauvaiſe volonté.

Mais comme on n'eſt pas toujours inſtruit des bonnes ou mauvaiſes vues de la perſonne qui fait agir, on n'a pas toujours, comme lui, part au bien ou au mal qu'il ſe propoſe : & ceci eſt d'une

(*a*) Nemo poteſt cooperari metu cujuſcumque damni actionibus quæ in praxi malæ ſunt, licet præciſis circumſtantiis indifferentiam ſolam prodant. *Concina de Juſt. & jur. diſſert. 2. de reſtit. in comm. C. 9. Sect. 2. n. 37.*

grande importance, sur-tout quant à la coopération aux actions mauvaises, dans lesquelles la complaisance fait souvent entrer plus qu'on ne voudroit, par des actions qui ne renferment en elles-mêmes aucun mal, mais qui servent de degrés pour exécuter & consommer celui qu'un autre médite, souvent sans le communiquer. Sur quoi l'on donne cette regle générale, que dès qu'on est persuadé de l'intention perverse qu'il a, il n'est pas permis de l'aider en rien, même d'une maniere éloignée, à l'accomplir; ce seroit se rendre complice du péché, en devenir l'instrument & le ministre. La raison en est, que les services qu'on lui rendroit alors, tout innocens qu'ils sont en eux-mêmes, dès qu'ils sont dirigés à l'exécution d'une action mauvaise, en prennent le caractere & deviennent par cela seul illicites; suivant ce grand principe de droit, que dès qu'une loi défend quelque chose, tout ce qui y conduit & sert de moyens pour y parvenir est également illicite & doit être censé défendu par la même loi (*a*).

Qu'on ne dise point qu'on n'a eu personnellement aucune mauvaise intention; qu'on n'a voulu que rendre un office d'ami, ou un service auquel on étoit tenu en qualité de domestique; que le crime même on le désapprouvoit, on le détestoit de tout son cœur; que ce qu'on a fait ne renfermant rien de mauvais, ce n'est point en vue du mal qui s'en est ensuivi qu'on s'y est porté, mais de la même maniere qu'on avoit coutume de le faire en toute autre circonstance. On savoit que la cause principale qui dirigeoit tout, se proposoit un mauvais dessein; c'est elle qui a tout mis en mouvement; l'intention qu'elle se proposoit se répand

(*a*) Cum quid prohibetur, & omne id quoque prohibetur, per quod pervenitur ad illud. *C'est un principe de droit.*

néceſſairement ſur tous les moyens qu'elle a employés pour réuſſir dans ſes projets ; & les cauſes ſubalternes qui l'ont ſervie ſont entrées évidemment dans cette intention perverſe, l'ont ſecondée, lors même que ce n'eſt pas le motif perſonnel & direct qui les a fait agir, & qu'elles n'ont fait d'ailleurs que ce qu'elles étoient tenues de faire par les engagements de leur état.

Porter, par exemple, une lettre, conduire dans une maiſon & l'indiquer, faire entrer quelque perſonne dans les appartements ſecrets, ce ſont-là des ſervices d'état dont un domeſtique eſt tenu de droit à l'égard de ſon maître, & dont il ne peut même ſe diſpenſer.

Mais ce domeſtique ſait que la lettre qu'il eſt chargé de porter eſt un appel en duel, une lettre de ſéduction ; il ſait que la maiſon où ſon maître veut entrer & où il a beſoin de ſon ſecours pour s'y introduire, eſt une maiſon où il ne va que pour ſatisfaire ſa paſſion ; il eſt également inſtruit que cette perſonne qu'il conduit dans l'appartement de ſon maître ne s'y préſente que dans cette vue, & qu'on ne ſe ſert de lui que pour couvrir ou faciliter un crime qu'on veut cacher. Ces ſortes de ſervices, quoique très-légitimes en eux-mêmes, ainſi que toutes les autres choſes ſemblables, contractent la malice du péché auquel ils ſe rapportent, & ne ſont plus dans l'ordre des choſes indifférentes ni des ſervices permis, encore moins des ſervices de devoir.

Le Pere Comitolus, ſavant Jéſuite, dans ſes réponſes morales, traite cette queſtion fort au long, par rapport à un payſan qui n'avoit fait qu'indiquer à des brigands une maiſon voiſine où ils vouloient faire un mauvais coup ; il ne l'ignoroit pas ; par cela ſeul il le juge reſponſable des ſuites, ſans que ni les menaces ni la violence

puiſſent être pour lui un titre d'excuſe. (*a*) Que de déciſions dans nos Conférences conſéquentes à ce principe, ſur la défenſe, par exemple, de louer des maiſons aux filles de mauvaiſe vie, aux corrupteurs publics, à ceux qui ne viennent dans un lieu que pour y exercer des profeſſions réprouvées & criminelles, &c. (*b*)

Il n'eſt pas néceſſaire, pour être tenu étroitement, de refuſer ces indications, ces ſecours, ces ſervices, d'avoir une pleine certitude du motif pour lequel on les demande; il ſuffit qu'on puiſſe juſtement le préſumer; parce qu'il n'eſt pas permis de rien faire à la ſollicitation de quelqu'un dont on juge vraiſemblablement qu'il veut abuſer. Un homme eſt en colere, il demande des armes ſans rien dire de l'uſage qu'il en veut faire, s'efforçant même de le cacher; mais on a tout ſujet de penſer qu'il les veut faire ſervir à l'exécution d'un mauvais deſſein qu'il roule dans ſon eſprit: en toute autre occaſion on pourroit lui en donner, mais on ne le peut dans cette circonſtance où toutes les vraiſemblances ſont contre lui, & annoncent un projet criminel. Quelqu'un a un mauvais commerce avec une fille entretenue, il n'eſt pas permis de le ſervir dans ce qui peut entretenir cette liaiſon criminelle, comme lettres & entrevues, quoiqu'on ne ſache pas ſûrement ce que contiennent les lettres, & ce que produiront les entrevues.

Lorſqu'on n'a aucune raiſon de penſer que les ſervices qu'on nous demande tendent à quelque choſe de mauvais, & que l'action extérieure à laquelle tout eſt dirigé peut également ſe faire d'une maniere innocente comme d'une maniere criminelle, alors on peut juſtement ſe perſuader que

(*a*). *L.* 5 *Q.* 7. | 11. *n.* 18.
(*b*) Concina, *de Scand. C.*

celui qui les demande n'a que des intentions droites, & qu'il ne prétend pas nous associer à un crime (*a*). Sans cette idée favorable que dicte la charité, tous les liens de la société seroient rompus ; les hommes vivroient les uns à l'égard des autres dans une continuelle défiance. On peut y être trompé & coopérer alors, sans le vouloir, à des actions mauvaises ; mais cette coopération n'étant point intrinséquement mauvaise elle-même, ne nous est point imputée. Toutes les présomptions sont en faveur de celui qui demande un service. Mais il faut se souvenir que les présomptions cessent lorsqu'il y a certitude ou vraisemblance du contraire ; & en cas de doute il est de nécessité ou de refuser le service ou de s'assurer davantage de la légitimité de l'objet, suivant les différentes relations qu'on a avec celui qui le demande. En général un domestique doit servir son maître dans tout ce qui n'est pas contraire à la loi de Dieu ; il ne doit pas même écouter de simples soupçons d'un mal qui peut ne pas exister ; le maître ne lui doit pas compte des motifs des ordres qu'il lui donne, & des vues qu'il se propose ; & sans faire d'autre information il peut & il doit lui obéir, à moins qu'il n'ait des raisons particulieres de présumer que ce qu'il lui commande tend à l'exécution d'un crime qu'il veut commettre.

Un ami a plus de liberté avec un ami, & s'il lui vient quelque idée que son ami a un mauvais dessein dans l'esprit, il a droit de s'en éclaircir, & s'il n'en reçoit pas un éclaircissement suffisant, il doit refuser absolument de se prêter à des desirs

(*a*) Tunc cooperatio ad opus aliquod, non est intrinsecè mala, quando causa principalis, benè vel malè exequi illud valet, ita ut malus usus ex solâ malitiâ agentis oriatur : secùs in aliis quæ licitè fieri non possunt, ut in furto, fornicatione, mendacio, &c. *P. P. Salmant. Tract.* 21. *C.* 8. *Sect.* 7. *n.* 7.

auxquels

auxquels il n'eſt pas permis de coopérer. Un ami n'eſt pas comme un domeſtique, fait pour exécuter les ordres & non pour les diſcuter, toujours néanmoins tenu à ſe refuſer à toute eſpece de mal ou clairement connu, ou juſtement preſumé. Un ſupérieur eſt encore plus étroitement obligé que les autres de s'aſſurer de la droiture de l'intention de ceux qui ſont ſous ſa conduite ; ils peuvent agir de leur chef & commettre des péchés dont il ne ſoit pas reſponſable. Mais tenu par état d'empêcher tout le mal qu'ils voudroient commettre, & de l'empêcher de toute l'étendue de ſon pouvoir, ſuivant la nature de ſa direction, dès qu'ils le veulent faire entrer dans leurs projets, il doit s'aſſurer plus que tout autre que ces projets n'ont rien de criminel.

Toutes ces notions bien entendues, & ces principes appliqués avec juſteſſe, ont dans la pratique les conſéquences les plus étendues. Elles font connoître comment & quand, ſans avoir part aux actions d'autrui, lorſqu'elles ſe font dans une matiere de notre dépendance & ſur laquelle par état nous ſommes tenus de veiller, ou par des perſonnes ſoumiſes à notre autorité & à notre conduite, nous ſommes reſponſables de celles mêmes dont nous n'avons pas eu connoiſſance avant qu'elles ſe fiſſent, & cela pour ne les avoir pas prévenues par notre vigilance. Cependant l'obligation de cette vigilance doit être renfermée dans les bornes d'une attention commune & humainement pratiquable, qui ne permet pas d'être toujours avec ces perſonnes, & ne peut nous rendre abſolument maîtres de leur volonté.

Obſervons encore qu'il ne faut pas ici juger dans l'ordre général de la morale & de la conſcience, comme de l'ordre particulier de la juſtice où perſonne n'eſt tenu de l'action d'autrui, quant à la réparation du dommage qu'il a cauſé

qu'autant qu'il étoit obligé d'office & par devoir de justice de s'y opposer. Mais sans y être ainsi étroitement tenu, on pèche néanmoins lorsque pouvant empêcher le tort qu'on veut faire au prochain on ne veut pas s'en donner la peine, parce qu'on viole alors les loix de l'humanité & de la charité, qui nous prescrivent de nous secourir mutuellement les uns les autres. C'est par ce principe qu'Alexandre III consulté au sujet d'un meurtre qui avoit été fait par des brigands, juge coupables d'une très-grande faute des gens présents au meurtre, & qui l'avoient laissé tranquillement commettre (*a*).

C'est pourquoi les confesseurs de ceux qui sont charges du gouvernement politique ou ecclésiastique, des supérieurs, des maîtres, ne doivent pas se contenter de l'accusation de leurs péchés personnels, qui sont presque les seuls qui les frappent; mais ils doivent soigneusement les examiner sur les péchés d'autrui, qui peuvent leur devenir propres par un défaut d'attention dans les fonctions de leur emploi. Souvent innocents comme particuliers, ils sont très-coupables comme supérieurs & comme personnes publiques; & d'autant plus dangereusement coupables qu'ils le deviennent quelquefois sans s'en appercevoir, sans avoir donné aucune approbation au mal qui s'est fait, le désaprouvant même; répréhensibles seulement, & par-là très-répréhensibles de n'avoir pas fait ce qu'ils devoient pour l'empêcher.

(a) *De Delict. Puer. c.* 2.

III. QUESTION.

Qu'eſt-ce qu'une action volontaire ?

UNE action volontaire telle qu'on doit l'entendre ici & dans l'ordre moral, qui ſeul doit nous occuper, comme notre objet particulier, eſt une action produite par la volonté avec connoiſſance, ſuivant cet axiome ſi connû, *nihil volitum, quod non præcognitum.* Cette connoiſſance eſt une condition eſſentielle à toute action volontaire, la caractériſe & la diſtingue. Car une action ne mérite ce titre qu'autant qu'elle émane d'un être raiſonnable, intelligent & qui agit en être raiſonnable & intelligent : or, un être raiſonnable n'agit d'une maniere qui réponde à cette qualité, qu'autant qu'il conçoit ce qu'il fait. Eh, comment la volonté pourroit-elle ſe porter raiſonnablement vers un objet qu'elle ne connoîtroit pas ? Comment pourroit-elle avoir pour lui des mouvements raiſonnables d'amour ou de haine ?

Il eſt vrai que la volonté, ſuivant le langage des Philoſophes, eſt une puiſſance aveugle ; mais ce qu'ils diſent à cet égard n'eſt qu'une façon de s'exprimer pour mieux diſtinguer les opérations particulieres des différentes facultés de l'ame ; ſubſtance ſpirituelle & indiviſible. Toute ſimple qu'elle eſt, ils diſtinguent en elle deux facultés ; l'une par laquelle elle conçoit les objets, les connoît & s'en forme des idées ; cette faculté ils l'appellent entendement : l'autre par laquelle elle ſe porte vers ces objets, ſuivant qu'ils lui conviennent ou qu'ils ne lui conviennent pas ; & cette ſeconde faculté eſt la volonté. Comme ils attribuent la connoiſſance à l'entendement, ils ont cru pouvoir traiter la volonté de

puiſſance aveugle ; non qu'elle le ſoit effectivement , puiſque c'eſt l'ame elle-même , ſubſtance unique , inſtrument de toutes nos connoiſſances ; mais parce qu'elle emprunte d'ailleurs ſes lumieres , ſuivant leur maniere d'exprimer les choſes , & qu'elle ne conçoit rien que par le moyen de l'entendement, qui l'éclaire dans ſes opérations & la dirige. D'où il s'enſuit qu'il n'eſt point d'actions vraiment volontaires pour ceux qui ſont dépourvus de toute connoiſſance : que les actions des enfans ne ſont volontaires qu'autant qu'ils ont d'intelligence ; que quoique dès leurs premieres années on remarque en eux des premieres lueurs d'une raiſon qui peu-à-peu ſe dévelope & s'étend ; comme ils ne connoiſſent point encore alors ce que c'eſt que vice ou vertu , bonté ou malice morale , précepte ou défenſe de Dieu , leurs actions ne ſont pas volontaires dans l'ordre moral ; ordre qui leur eſt totalement inconnu , & ſur lequel , faute de raiſon ſuffiſante , ils n'ont pû avoir la moindre lumiere.

Il s'enſuit encore , que tout ce qu'on fait dans le ſommeil n'eſt point volontaire , parce que dans le ſommeil on n'a point de vraie connoiſſance ; ou ſi l'on conſerve encore quelque idée du bien & du mal, ce n'eſt qu'une idée confuſe & enveloppée , dont on ne peut faire uſage pour ſe conduire : ainſi les mauvais ſonges préciſément en eux-mêmes & indépendamment des occaſions volontaires qu'on y a pu donner , ne ſont pas des péchés , ni les ſonges les plus ſaints des actes de vertu. Il s'enſuit enfin que tout ce que nous n'avons pu connoître dans une action , n'eſt point véritablement volontaire & n'en peut augmenter ni diminuer la bonté & la malice. Tout cela eſt abſolument étranger à la volonté, qui n'a pu avoir pour objet ce qu'elle ne connoiſſoit pas. Cependant quelques Auteurs prétendent que dès que

l'on fait qu'une action est mauvaise, on se rend, en la faisant, coupable de tout le mal qu'elle renferme, quoique d'ailleurs on en ignore une partie. Cette action, disent ils, est en quelque sorte la cause du mal même qu'on n'y a pas apperçu, puisqu'elle le renferme; & conséquemment la faire volontairement & avec pleine connoissance qu'elle est défendue, c'est vouloir indirectement & dans sa cause tout le mal qu'elle contient.

Mais si ce raisonnement avoit quelque solidité, il s'ensuivroit que les bonnes actions acquerroient de nouveaux degrés de bonté & de mérite, à raison du bien qu'elles renferment, quoiqu'on ne l'ait pas connu & qu'on ne se le soit point proposé, même en général. Car il en doit être ici des actions vertueuses, comme des actions mauvaises, puisqu'il ne s'agit que de savoir comment les unes & les autres sont volontaires, & qu'elles le sont toutes au même titre & de la même maniere : or, nous ne voyons pas qu'on applique ce principe aux actions bonnes & vertueuses.

Au fond, ce raisonnement n'est rien moins que concluant. L'action mauvaise, dit-on, renferme le mal qu'on a commis, sans le vouloir ou le connoître. On a fait volontairement cette action, on a donc droit de nous en imputer la malice & les suites. Mais ce n'est pas assez d'être la cause d'un mal pour qu'il nous soit imputé, comme il ne suffit pas d'être auteur d'un bien pour qu'on doive nous en tenir compte; il faut que notre ame se soit portée vers ce bien, ou vers ce mal, & qu'elle ait fait à leur égard quelque usage de sa raison; ce qui ne peut être lorsqu'elle n'a eu aucune connoissance ni de l'un ni de l'autre. Toute espece de bien qu'on n'a point connu dans une action, n'a pu être l'objet de la volonté, & ce qui n'est point l'objet de la volonté n'est point volontaire, & conséquemment ne peut augmenter par rapport à nous le mérite de l'action

qu'on a faite. Par la même raison le mal que renferme une action & qu'on n'a point connu, ne peut en augmenter la malice & la perversité, puisqu'il n'a pas été davantage l'objet de la volonté.

Nous supposons ici sans doute que l'ignorance étoit excusable & invincible; car s'il y avoit eu de la négligence à s'instruire, il faudroit raisonner différemment, comme nous l'enseignerons ailleurs. Nous croyons devoir prévenir que cette observation, qu'il seroit ennuyeux de répéter toutes les fois qu'il sera question de cette matiere & de matieres semblables, doit être appliquée à tous les endroits où nous excuserons les actions des hommes à titre d'ignorance & de défaut de connoissance.

Article Premier.

Quand une action est elle parfaitement volontaire? Quand ne l'est-elle qu'imparfaitement?

Une action est pleinement volontaire lorsqu'on l'a faite sans répugnance. Une action n'est volontaire que d'une maniere imparfaite lorsqu'on ne s'y détermine pas de bon gré, & qu'on ne la fait qu'à regret & parce qu'on y est forcé; mais comme cette répugnance n'empêche point que la volonté n'embrasse réellement le parti auquel elle se détermine, elle ne change point absolument la nature de l'action, qui conserve sa qualité d'action volontaire, quoique dans un moindre degré, à proportion que la volonté y a plus ou moins d'opposition.

Article II.

Quand une action eſt-elle volontaire dans ſa cauſe ?

Il eſt des actions volontaires en elles-mêmes, & d'autres qui ne le ſont qu'indirectement & dans leur cauſe. Un action eſt volontaire en elle-même lorſque la volonté a eu réellement & directement intention de la faire. Un action n'eſt volontaire que dans ſa cauſe lorſque la volonté, ſans y penſer, ni avoir deſſein de la faire, a néanmoins fait quelque autre choſe dont celle-ci a été la ſuite. Tel ſeroit un meurtre qu'on commettroit ſans le vouloir & dans une diſpoſition d'eſprit très-éloignée de tout homicide, & qui s'enſuivroit néanmoins d'une action dangereuſe qu'on a faite, ſans prendre toutes les précautions néceſſaires pour prévenir tout inconvénient.

Trois conditions ſont néceſſaires pour qu'une action puiſſe être jugée volontaire dans la cauſe dont elle s'eſt enſuivie. 1°. Qu'on ait prévu ou qu'on ait pu & dû prévoir que tel effet pouvoit s'enſuivre de l'action qu'on faiſoit : ce qu'on n'a pu prévoir, ne peut être volontaire à aucun titre. Nous diſons qu'on ait prévu ou dû prévoir ; car pour être coupable d'une mauvaiſe action, il n'eſt pas néceſſaire qu'on ait réellement prévu ou même ſoupçonné ce qui eſt arrivé. On a accuſé quelques Caſuiſtes de l'avoir ſoutenu, & il ſe trouve effectivement quelques traits échappés dans leurs ouvrages, qui ont donné lieu à cette imputation. Mais quoi qu'il en puiſſe être, il eſt certain que dès qu'on a pu raiſonnablement prévoir les ſuites d'une action, on a dû le faire ; & ſi elles ſont mauvaiſes, on eſt coupable pour ne l'avoir pas fait. Ceci eſt dans la mo-

rale d'un grand uſage & un puiſſant motif d'attention à ce que l'on fait, & aux ſuites qu'il peut avoir.

Un effet peut naître de la cauſe qui le produit ou naturellement & néceſſairement, comme l'incendie d'un bâtiment auquel on met le feu ; ou ce qui n'eſt pas fort différent, moralement & preſque toujours, comme la mort d'un ennemi, de l'ordre qu'on donne à quelqu'un de l'aſſaſſiner ; ou ſeulement par accident à raiſon d'une circonſtance particuliere qui ne ſe rencontre que rarement ; telle que ſeroit la mauvaiſe diſpoſition de l'eſprit d'une perſonne, qui veut faire un mauvais uſage de ce qu'on lui donne, on lui vend ou on lui confie. De quelque maniere que la cauſe d'un effet l'ait produit, dès qu'on l'a prévu ou dû prévoir, c'eſt dans l'ordre des mœurs la même choſe ; la volonté eſt cenſée avoir tout embraſſé, & l'action qu'elle a faite, & la choſe qu'elle avoit en vue, & les effets qui s'en ſont enſuivis : avec cette différence néanmoins que les effets néceſſaires ou ordinaires ne peuvent être ignorés & ne doivent pas échapper à ſes réflexions, & que les effets rares peuvent bien n'être pas apperçus & ne doivent pas même être ſoupçonnés, à moins que quelque raiſon ne détermine à le faire.

Dès que la cauſe phyſique ou morale d'un effet eſt de ſa nature deſtiné à le produire, on ne peut regarder l'effet qui s'enſuit comme émané ſeulement d'une volonté indirecte. Poſer la cauſe, c'eſt vouloir l'effet, quelque ſuppoſition qu'on puiſſe faire. Cette obſervation n'eſt pas à négliger, & trouve ſon application dans la déciſion de quelques cas de conſcience. Le Concile de Trente, par exemple, ne réſerve au S. Siege l'irrégularité qui vient de l'homicide, que lorſque l'homicide eſt volontaire ; ce que les Théologiens entendent communément d'une volonté directe & immédiate.

Mais quelqu'un, sans avoir le dessein formé de tuer, frappe néanmoins son ennemi dans le feu de la colere, sans précaution & où ses coups peuvent tomber, avec des armes meurtrieres ou des instruments capables naturellement de donner la mort, & porte ainsi des coups de nature à ôter la vie; il tombe certainement dans la réserve. Quoique l'intention de tuer son ennemi ne soit pas alors absolument précise & entiérement dévelopée, elle est trop clairement renfermée dans l'action qu'il fait, pour qu'on puisse n'attribuer l'homicide, qui s'ensuit, qu'à une volonté indirecte & implicite.

De ce principe qu'on est tenu des suites, qui ont une liaison essentielle ou accidentelle avec les actions qu'on fait, lorsqu'on a pu & dû connoître cette liaison, que de conséquences de pratique, au sujet des personnes, par exemple, qui prêtent ou vendent de mauvais livres capables de gâter l'esprit ou le cœur; ou seulement les gardent sans prendre les précautions nécessaires pour qu'à leur mort ils ne passent point en de mauvaises mains; de ceux qui conservent & exposent des peintures obscènes, des tableaux immodestes; de ceux qui composent, chantent, apprennent aux autres des chansons lascives, & de tous ceux en général qui font des actions capables de porter au péché, sans avoir formellement cette intention, mais n'en ayant pas moins la volonté de faire une chose qui y peut porter. Les Jurisconsultes condamnent celui qui éteindroit de la chaux dans une rue ou un grand chemin, sans prendre les précautions nécessaires pour empêcher, qu'un voyageur durant la nuit, ou un enfant durant le jour ne tombe dans le trou qu'il a ouvert, quoiqu'il n'ait pas eu le moindre dessein de nuire à personne; parce qu'il a dû prévoir l'accident qui en est arrivé: & les Théologiens pourroient excuser des actions qui peuvent causer

aux ames les plus grands préjudices , ſous prétexte qu'on n'avoit point un pareil projet !

La ſeconde condition qu'on exige pour qu'un effet ſoit volontaire dans ſa cauſe ; c'eſt qu'on ſoit maître & qu'on puiſſe s'abſtenir de l'action dont il s'eſt enſuivi ; perſonne n'eſt tenu à l'impoſſible : bien entendu qu'on ne ſe ſoit pas mis par ſa faute dans l'impuiſſance. C'eſt pourquoi on ne peut imputer à perſonne tout ce qui demanderoit des qualités & des talents qu'il n'a pas & qu'il n'a pas été en ſon pouvoir d'acquérir, à moins qu'il n'ait volontairement embraſſé une profeſſion ou accepté une commiſſion qui les demande ; il a eu tort de s'y engager , & il eſt tenu des ſuites d'une démarche ſi viſiblement irréguliere.

Par la même raiſon , celui qui ſe hazarderoit à monter un cheval fougueux , ſans avoir l'adreſſe & l'habileté néceſſaire pour le gouverner , ſeroit tenu du dommage qu'il cauſeroit s'il venoit à prendre le mors aux dents , quoiqu'il fît d'ailleurs ſes efforts pour le retenir. (*a*)

Une troiſieme condition , c'eſt que l'on ai été dans l'obligation de s'abſtenir de l'action qu'on a faite , & de s'en abſtenir comme pouvant produire le mauvais effet qui en eſt réſulté ; car ſi l'on n'a fait qu'uſer de ſon droit ſans qu'il y ait eu au contraire aucune obligation pareille , ni naturelle , ni poſitive , on ne peut imputer à celui qui l'a faite l'effet qui s'en eſt ſuivi : par exemple , le maître d'une maiſon fait des trous dans des lieux de ſon terrein où il ne prévoit pas que perſonne vienne ; ſi quelqu'un par hazard y entre , ſe jette dans le trou , s'y bleſſe ; c'eſt un pur accident dont le

a Mulionem , ſi per imperitiam impetum mularum retinere non potuerit , ſi... hominem obtriverint , culpæ nomine tenetur. *L.* 8. *ff. ad l. aqu l.*

maître n'eſt pas reſponſable. Il y a plus, lorſqu'une action eſt bonne, juſte & néceſſaire, on ne peut faire un crime des mauvaiſes ſuites qu'elle peut avoir, à celui qui la fait ou l'ordonne, quoiqu'il les ait prévues. C'eſt ainſi qu'on ne peut imputer les déſordres que la guerre occaſionne, ni aux Princes qui l'ont juſtement entrepriſe, ni aux Généraux qui commandent les armées.

Ainſi encore, de crainte de périr ſoi-même avec ſon vaiſſeau, un Capitaine peut écarter un autre navire qui eſt en feu & qu'il ne peut ſecourir; & toutes les manœuvres qu'il eſt alors obligé de faire pour ſe mettre à couvert du même malheur, quand même elles avanceroient la perte de l'autre vaiſſeau, ne l'en rendent pas reſponſable.

Comme cette troiſieme condition eſt très-importante, & qu'il ſeroit à craindre qu'on n'en abuſât, nous croyons devoir y joindre quelques éclairciſſements.

1°. Plus une choſe eſt importante, plus on doit veiller à ne rien faire qui puiſſe l'empêcher ſi elle eſt de précepte, ou la cauſer ſi elle eſt défendue; quand même elle ne s'enſuivroit que rarement de l'action qu'on fait. Cette obligation eſt d'autant plus forte qu'on a à cet égard des engagements plus particuliers. C'eſt pourquoi l'on ne peut que condamner ſévérement les meres qui ne veillent pas avec tout le ſoin dont elles ſont capables, à la conſervation du fruit qu'elles portent dans leur ſein: dans une choſe de cette importance, & dont elles ſont ſpécialement chargées par l'Auteur de la vie des hommes, elles doivent prévoir & prévenir, autant qu'il eſt en elles, juſqu'aux accidents qui arrivent rarement. En vain diroient-elles qu'on ne peut leur imputer comme volontaire, ce qui eſt directement & formellement oppoſé aux déſirs les plus vifs & les plus ſinceres de leur volonté. Car dans ces circonſtances il y a en elles deux volontés,

l'une par laquelle elles desirent la conservation de la vie de leur enfant, l'autre par laquelle elles se déterminent à une action dont elles devoient craindre de funestes effets. Cette seconde volonté l'emporte sur la premiere, puisque c'est elle qui fait agir : ainsi elles veulent alors indirectement ce qu'elles ne veulent pas d'une volonté directe & immédiate. Cette double volonté se rencontre toujours lorsqu'on examine les choses de près, dans toutes les circonstances où l'on est tenu des suites d'une action pour lesquelles on avoit néanmoins formellement de l'éloignement ; la cause en a été pleinement volontaire & d'une volonté efficace, & l'opposition qu'on avoit pour le mal qui s'en est ensuivi, n'étoit formée que par une volonté inefficace, qui n'a pas sçu remonter jusqu'a la cause même qui pouvoit les produire.

Ce que nous venons de dire, que plus une chose est importante, plus on doit apporter de soins pour la faire observer ou la prévenir, selon qu'elle est commandée ou défendue, annonce l'obligation où sont ceux qui sont chargés du gouvernement ecclésiastique ou politique, de veiller avec beaucoup d'attention, à ce qui est du bien public ; sans quoi ils se rendent coupables des désordres mêmes qu'ils désaprouvent le plus positivement. Ce bien, bien du premier ordre & qu'ils sont tenus d'office de procurer, mérite tous leurs soins, & ils doivent veiller à tout ce qui le concerne aux dépens de leurs plaisirs, & par préférence à leurs propres affaires ; parce que le bien public doit certainement l'emporter sur le bien particulier ; encore plus sur ce qui n'est que dans l'ordre des amusements & des plaisirs. Ainsi les gens en place qui se refusent aux parties de plaisir, en disant qu'on leur assigne un temps où ils ne soient pas Magistrats ou Pasteurs, disent un très-beau mot ; mais ce beau mot ne fait souvent qu'énoncer un devoir.

A proportion que les choses sont plus importantes

pour maintenir le bon ordre & la pureté des mœurs ; la vigilance eſt plus néceſſaire. Moins le gouvernement eſt étendu, ſoit en lui-même, ſoit dans la partie dont on eſt chargé, plus la vigilance doit être détaillée, particuliere & attentive ; parce qu'alors elle eſt plus facile. C'eſt pourquoi les Paſteurs particuliers chargés du gouvernement des paroiſſes, doivent ſe livrer aux moindres ſoins de la vigilance paſtorale, ne rien négliger de ce qui peut contribuer à la ſanctification des ames qui leur ſont confiées, ſans diſtinction d'âge & de condition ; veiller ſur-tout à leur inſtruction & à leur faciliter la réception des Sacrements ; craindre les moindres délais lorſqu'il s'agit des malades, à cauſe des inconvénients qui en pourroient naître, & qui ne pourroient qu'allarmer juſtement leur conſcience, s'ils venoient malheureuſement à arriver.

2°. Plus une cauſe a d'influence, plus on doit imputer ce qui en eſt arrivé à celui qui a fait l'action. Delà l'obligation d'éviter les occaſions de péché & tout ce qui peut en être la cauſe ; obligation d'autant plus forte que cette cauſe & ces occaſions ſont plus prochaines & ont plus d'influence & d'activité.

3°. Lorſqu'une choſe peut avoir également deux effets, l'un bon, l'autre mauvais, on peut quelquefois la faire pour procurer à ſoi ou à d'autres le bien qu'elle peut cauſer, en ſe refuſant, autant qu'il eſt poſſible, au mal qui en peut réſulter. C'eſt, ſuivant cette regle, que doivent ſe conduire ceux qui, par l'engagement de leur état, ſont chargés de travailler au ſalut des autres, ou de les traiter dans leurs maladies. Un Medecin n'a, pour ſauver un malade, qu'un remede qui peut également lui rendre la vie ou avancer ſa mort ; il le peut riſquer. Un Paſteur des ames, un Prédicateur, voit qu'il eſt important de préſenter certaines vérités, dont il craint que quelques ames foibles ou prévenues ne ſe ſcan-

daliſent, ou n'abuſent pour former des jugements téméraires ; le mauvais effet qui peut en réſulter ne doit pas les arrêter ; il n'eſt pas cenſé volontaire dans ſa cauſe dès qu'avec une intention droite, ils ont, pour ſe conduire ainſi, des raiſons capables de contre-balancer le mal qu'ils appréhendent, & que de leur côté ils font ce qu'ils peuvent pour le prévenir.

4°. Un effet n'eſt point imputé lorſqu'il n'arrive que par un cas entiérement fortuit, quoique d'ailleurs l'action qui l'a occaſionné fût illicite & criminelle. Ceci va s'éclaircir par un exemple qui a formé une queſtion propoſée au Pape Gélaſe. Un voleur avoit dérobé des chevaux & les emmenoit; il ſe trouve ſur ſa route une femme enceinte ; ſans qu'il y ait de ſa faute, il la froiſſe, la fait tomber & fait ainſi périr ſon fruit : le Pape décide que le voleur n'avoit pas en ce cas encouru la peine prononcée contre les homicides. Le vol eſt ſans doute un crime ; l'action par laquelle le voleur d'un cheval le conduit chez lui en eſt la ſuite & la conſommation, & conſéquemment également criminelle ; mais il ne devoit pas prévoir le malheur qui en eſt arrivé. Cette action ne renfermoit à cet égard aucun danger qu'il pût imaginer ; c'eſt un pur accident qu'on ne peut pas plus lui imputer qu'à celui qui eût conduit un cheval qui lui eût légitimement appartenu. (*a*)

C'eſt en ſuppoſant le même principe que S. Auguſtin diſculpe Loth du crime d'inceſte avec ſes filles ; qu'il n'avoit pu penſer devoir s'enſuivre de ſon yvreſſe, qui ſeule étoit coupable ; ſuppoſé encore qu'elle fût volontaire. (*b*)

(*a*) Fortè ſi aliquis caballos alienos tulerit, inde eſt culpabilis ; nam de mulierе quæ caſu inter caballos contracta eſt, ubi voluntas ejus non videtur pernicioſa fuiſſe non poteſt nec debet addici per leges. *Can.* 48. *dist.* 50

(*b*) Culpandus eſt quidem ; non tamen quantùm

5°. Lorsqu'on prévoit que ce que l'on fait, quoique d'ailleurs ce ne soit pas un mal, peut en occasionner un par la malice de certaines personnes, & la mauvaise disposition de leur cœur, on peut quelquefois le faire légitimement lorsqu'on s'y trouve forcé par la nécessité ; souvent même on le doit malgré les inconvénients qu'on en peut craindre. C'est ainsi qu'on peut licitement, dans un besoin pressant, au défaut de quelqu'un qui veuille prêter gratuitement, emprunter de l'argent à intérêt d'un usurier de profession : ce qu'on lui demande ne renferme rien de mauvais ; le prêt est un contrat légitime ; l'usure que le prêteur y joint est étrangere au prêt qu'on lui demande. Il l'exige, on s'y soumet, une dure nécessité y force, il péche certainement, mais on ne participe point à son péché. C'est la décision de S. Thomas (*a*).

Ainsi encore, un juge peut demander le serment à un témoin ou à un criminel, quoiqu'il ait lieu de craindre que l'un ou l'autre ne fassent un parjure : il ne peut même se dispenser d'exiger le serment dans cette circonstance ; les ordonnances en font une loi générale, & c'est moins lui qui l'ordonne que la loi à laquelle il est de son devoir de se conformer. Un particulier ne pourroit, dans une pareille circonstance, déférer le serment à sa partie adverse ; il n'auroit pas la même excuse à alléguer (*b*).

Cette maxime est d'un grand usage dans le gouvernement ecclésiastique & politique ; il ne fut

incestus ille, sed quantùm illa meretur ebrietas. *S. Aug. l.* 22. *contra Faust. c.* 44.

(*a*) Si videlicet indigeat & petitio fiat propter aliquod bonum. *S. Th.* 2. 2. *Q.* 78. *art.* 4.

(*b*) Qui exigit juratio-

nem, multum interest si nesciat falsum juraturum, an sciat. Si enim nescit, & ideo dicit jura tuibi, non est peccatum ; si autem scit eum fecisse & cogit jurare, homicida est. *S. Aug. Serm. de V. Apost* 30. *al.* 28. *c.* 10.

jamais, ſans doute, permis de faire un mal dont on eſpere un bien quelconque ; mais le bien on le peut, on le doit ſouvent faire, quoiqu'on en prévoye des inconvénients du côté de quelques-uns des membres de la ſociété ; point de bonne œuvre qui ne ſouffre des contradictions. Le zele le plus éclairé & le plus prudent eſt ſouvent calomnié & perſécuté ; point d'établiſſement utile, point de réforme dans la légiſlation, les mœurs & la diſcipline, qui ne trouvent des oppoſitions, dans leſquelles Dieu eſt offenſé & le public ſcandaliſé. C'eſt à la prudence des ſupérieurs à tout balancer, ils peuvent & ils doivent mépriſer des maux particuliers & paſſagers pour faire des biens conſidérables & ſolides ; & on ne peut légitimement leur imputer ce qui ne vient point de la nature du bien qu'ils font, mais uniquement de la mauvaiſe diſpoſition de ceux qui s'y oppoſent.

Nous nous diſpenſerons d'examiner ici une queſtion très-controverſée & très-peu intéreſſante pour la pratique, c'eſt à ſavoir ſi les actions qui ne ſont volontaires que dans leur cauſe ont une bonté ou une malice différente de la cauſe dont elles procedent, & nous avons d'autant plus de raiſon de ne point entrer dans cette diſcuſſion, que tout ce qu'il importe d'en ſavoir n'en dépend point ou n'eſt pas conteſté. Car quoi qu'il en ſoit des deux opinions oppoſées, on convient de part & d'autre que ces actions ſont véritablement libres & volontaires, qu'elles ſont juſtement imputées, punies ou récompenſées : on doit convenir également, qu'outre la bonté ou la malice propre de la cauſe dont elles émanent, elles ont auſſi leur bonté ou leur malice particuliere, mais pour l'ordinaire dans un moindre degré que ſi elles étoient pleinement volontaires ; la malice du menſonge ſi c'eſt un menſonge, ou la bonté d'un acte de charité ſi c'en eſt un. De ſavoir maintenant comment cette

action a ce caractere de bonté ou de malice auquel on n'a point penſé ; c'eſt une choſe très-indifférente, & qui n'eſt d'aucune conſéquence dans la pratique. Ceux qui voudront s'inſtruire davantage & du fond de cette queſtion, & de ſon inutilité, peuvent conſulter le P. Daniel dans ſon Traité Théologique des péchés d'ignorance.

ARTICLE III.

Quand eſt-ce qu'une action eſt volontaire tacitement & implicitement ?

Une choſe eſt volontaire d'une maniere tacite & implicite, lorſque ſans y donner un conſentement formel, on agit comme ſi l'on y conſentoit. La preuve ordinaire du conſentement tacite, eſt le ſilence qu'on garde en certaines circonſtances ; d'où eſt née cette célebre regle de droit, *Qui tacet conſentire videtur.*

Il s'agit donc d'examiner quand l'inaction & le ſilence ſont un ſigne ſuffiſant d'approbation & de conſentement : le ſilence le peut être ou par lui-même, ou en conſéquence des diſpoſitions du droit. Le ſilence eſt de ſa nature un ſigne de conſentement, ou au moins, il eſt équivalent à un conſentement réel, toutes les fois que par état on eſt obligé de parler & de s'oppoſer à ce qui ſe fait, & que néanmoins on n'en fait rien. C'eſt pourquoi les Prélats & les Princes n'étant élevés au-deſſus des autres que pour maintenir l'ordre public, dès qu'ils ne s'oppoſent point aux déréglements qu'ils voient s'introduire, ils ſont cenſés y donner leur conſentement : d'où l'on tire cette regle générale, que lorſqu'ils peuvent empêcher le tort qu'on fait au public ou aux particuliers, & qu'ils négligent de le faire, ils ſont perſonnelle-

ment obligés de le réparer. Ainſi les officiers qui n'empêchent pas les ſoldats de piller & d'aller à la maraude ; les commis qui ne veillent pas ſur ceux qui cherchent à frauder les droits du Roi ; les gardes des vignes, des bois, qui ferment les yeux ſur les dépréda tions qui s'y font, les domeſtiques qui laiſſent piller le bien de leurs maîtres de quelque nature qu'il ſoit, & par quelque perſonne que ce puiſſe être, par les autres domeſtiques mêmes, pechent & ſont tenus à la reſtitution au défaut de celui qui a fait le dommage (*a*).

Quoique le ſilence ſoit un ſigne de conſentement dans ceux qui par état ſont obligés de parler ou d'agir, il ne rend pas pour cela valables les actes qui ne ſeroient autoriſés que par cette eſpece d'acquieſcement, lorſque ces actes exigent un conſentement exprès & poſitif. On fait, par exemple, dans un chapitre un réglement contraire au bon ordre ; on y élit à une prébende vacante un ſujet indigne de la poſſéder. Dans l'ordre de la conſcience on a droit d'imputer l'élection & le réglement à tous les capitulants qui ſe trouvoient préſens, à ceux mêmes qui n'ont voté ni pour ni contre, & qui par crainte ou par une lâche complaiſance, ſe ſont ſimplement contentés de garder le ſilence, & ont laiſſé faire les autres : ils devoient s'oppoſer formellement, & leur timide ſilence eſt une lâcheté & une vraie prévarication. Mais ſi l'on peut juſtement leur reprocher d'avoir conſenti tacitement à ce qui s'eſt fait, l'élection & le réglement ne ſont pas pour cela valides ; à moins qu'il n'y ait eu d'ailleurs parmi ceux qui y ont conſenti poſitivement, aſſez de voix pour autoriſer ce qui s'eſt paſſé. Pour ceux qui n'ont point accédé au

(a) Tenetur ad reſtitutionem qui non reprehendit, quando alicui ex officio incumbit reprehendere, licut principibus terræ, quibus ex hoc multum imminet periculi. *S. Th.* 2. 2. *Q.* 62. *art.* 7. *ad.* 3.

sentiment de leurs confreres, & qui se sont bornés à les laisser faire ce qu'ils ont voulu, ils doivent être comptés pour rien, & on ne peut s'autoriser d'un suffrage qu'ils n'ont point donné.

Le droit a aussi marqué certaines circonstances où le silence passe pour un consentement. 1°. Lorsqu'un pere, sa fille présente, la promet à quelqu'un en mariage, le silence qu'elle garde alors est regardé comme un effet de sa modestie, & un signe d'acquiescement. 2°. Le silence des cautions données par les tuteurs, présentes & dénommées dans l'acte de tutelle en cette qualité, tient lieu de consentement formel, par rapport à ces cautions. 3°. Une lettre de change est censée acceptée en payement par le porteur dès qu'il ne la présente pas, ou ne la fait pas protester dans le temps marqué par les ordonnances.

Quand même dans ces différentes circonstances on n'auroit point donné réellement son consentement à ce qui s'est passé, & que la crainte, la complaisance ou le respect eussent seuls fermé la bouche & empêché d'agir, on ne seroit pas moins présumé avoir consenti, & juge conséquemment au for extérieur, où l'on ne peut prononcer que suivant ce qui paroît au-dehors.

Il est des choses qui exigent un consentement exprès & positif; tel est le baptême à l'égard d'un adulte qui au sortir de l'enfance, a joui de l'usage de la raison: on ne peut le lui conférer, à moins qu'il ne le demande ou qu'on ne soit assuré qu'il l'a demandé. La raison en est, que le baptême est l'entrée dans le christianisme & renferme la profession de la religion Chrétienne, ce qui ne se peut faire par un adulte qui a l'usage de la raison d'une maniere utile pour lui, sans un consentement intérieur & véritable.

S'il est des occasions où le silence annonce un consentement ou en tient lieu, il en est beaucoup

d'autres où il ne signifie ni pour ni contre, parce qu'on n'est point alors obligé de s'expliquer : ainsi le silence qu'on garde en entendant des médisances ou d'autres paroles déplacées, n'est point un signe d'acquiescement ou d'approbation, lorsqu'on ne le garde que parce qu'on sait que tout ce qu'on pouvoit dire ne serviroit de rien, ni pour le temps présent ni pour l'avenir. D'où est née cette autre regle de droit, qui paroît contraire à la premiere, mais qui se concilie néanmoins trés-bien avec elle, en distinguant les circonstances différentes : *Is qui tacet non fatetur ; sed nec utique negare videtur.*

ARTICLE IV.

Quand une action est-elle censée volontaire en conséquence d'une volonté précédente, ou du consentement qu'on y a donné dans la suite.

Nous avons déja prouvé qu'une action pouvoit être volontaire, quoiqu'elle ne le fût que dans sa cause, quoique d'ailleurs la volonté ne se la fût pas proposée. Elle l'est donc à un titre plus sensible, lorsqu'on a eu précédemment la volonté positive de la faire, & que cette volonté y a influé, en présidant aux actions qui y conduisent. Ainsi l'on peut & l'on doit donner les Sacrements aux adultes, qui les ont demandés, & qui dans le temps qu'on les leur confere, sont hors d'état de témoigner, ou même d'avoir la volonté de les recevoir, quoiqu'ils ne puissent leur être utiles, qu'autant qu'ils les reçoivent volontairement ; c'est que la demande qu'ils en ont faite renferme cette volonté toujours moralement subsistante. Ainsi encore, quoique l'intention de faire ce que fait l'Eglise soit essentielle à l'administration des Sacrements, on ne doit avoir aucun scrupule sur ceux qu'on

a conférés, sans avoir eu présente à l'esprit cette intention dans le moment décisif de l'application de la matiere à la forme ; parce qu'une volonté précédente s'est proposé cette intention, & a présidé à tous les rits que renferme cette administration. Ainsi enfin, des distractions involontaires n'ôtent point le mérite de la priere, parce que la volonté de la faire a précédé, & que malgré de pareilles distractions, elle influe toujours dans les prieres que l'on fait.

Mais si la volonté précédente n'influoit point sur ce qu'on a fait ou ce qui est arrivé, alors elle seroit étrangere à l'action, qui ne pourroit pas être volontaire à ce titre. On avoit conçu un mauvais dessein, c'est sans doute un mal : mais sans y penser & le vouloir on fait par hazard la même chose, dont on avoit formé le projet, l'action n'est pas volontaire, puisque la volonté précédente n'y est entrée pour rien. C'est un pur accident, dont on n'est pas responsable, & qui est même innocent, dès que dans l'événement on en est fâché. On n'est point coupable d'une action faite de cette maniere, mais seulement du projet qu'on en avoit formé.

Une action peut être aussi imputée comme volontaire, lorsqu'on la ratifie, & qu'on l'approuve après qu'elle a été faite, quoique d'abord on y ait eu aucune part. Cette ratification a un effet rétroactif, qui rend propre en quelque sorte l'action dont il s'agit (*a*), sur-tout lorsqu'elle a été faite en notre nom, & pour nous faire plaisir. Car c'est ce que suppose une véritable ratification (*b*) : c'est pourquoi si quelqu'un, sans notre aveu, se flattant de nous

(*a*) Ratihabitionem retrotrahi & mandato non est dubium comparari. *Reg.* 10. *in-6°.*

(*b*) Ratum habere quis non potest, quod ipsius nomine non est gestum. *Reg.* 9. *de R. J. in-6°.*

plaire & de nous rendre en cela service, s'avisoit de commettre un crime, dont seuls nous retirerions l'avantage, l'action même ne deviendroit pas criminelle, & volontaire à notre égard, parce que commise une fois, nous venons à l'approuver. (*a*). Ce qui se fait sans nous, & sans que notre volonté y ait influé, ne peut nous être imputé comme volontaire. Ce n'est pas que nous ne péchions, & ne péchions très-griévement, en approuvant le mal qui a été commis. Mais si nous devenons coupables, ce n'est pas du crime même, qui s'est fait sans notre aveu, mais par le consentement que nous donnons à un péché déja commis par une action, à laquelle nous n'avons eu aucune part. Ainsi celui qui a fait l'action est seul sujet aux peines portées par les Loix; & nous n'y serions point tenus, pas même à titre de complices, puisque nous ne l'avons pas été, à moins que les Loix n'y renferment expressément ceux qui approuvent & ratifient un crime commis en leur nom, & pour leur plaire; comme les Canons l'ont fait par rapport aux violences exercées contre les Ministres de l'Eglise. Quant à la restitution du dommage, que le prochain a pu souffrir en conséquence du péché qui a été commis, comme on n'est entre pour rien dans l'action qui a causé ce dommage, une simple ratification ne peut être un titre pour y obliger.

La ratification d'un acte précédent ne va pas toujours jusqu'à le rendre valide. Il en est qui demandent dans le temps qu'on les fait, soit en vertu de l'institution divine ou des réglements des hommes, un caractere & un pouvoir particulier. La plupart des Sacrements, par exemple, exigent dans ceux qui les administrent un caractere sacre; celui

(*a*) Ratihabitio consequitur homicidium, ergo illius causa esse non potest, neque enim id natura effectûs patitur, ut sit suâ causâ prior. *Comit. Resp. mor. l. 6. Q. 63. n. 3.*

de pénitence demande de plus un pouvoir de Juriſdiction. La ratification ſubſéquente ne peut les rendre valides, dès qu'ils ont été adminiſtrés, ſans un pouvoir actuel : *Nulla ratihabitio conficit Sacramentum.* C'eſt dans le temps qu'on le confere que le Sacrement produit ſon effet. Celui qui n'a rien reçu en ce genre, ne peut rien donner, & ce qu'il recevroit dans la ſuite ne pourroit avoir d'effet que pour l'avenir.

Quant aux actes, qui exigent un certain pouvoir en vertu de l'inſtitution des hommes, & dont les effets dépendent de leur volonté, les Loix peuvent régler, qu'une ſimple ratification leur donne une force qu'ils n'avoient pas dans leur origine. Elles l'ont fait par rapport à la plupart des contrats.

Les Théologiens font ici une obſervation, qui n'a rapport qu'à un ſeul objet, c'eſt qu'une choſe peut être juſtement imputée, quoiqu'elle ſoit l'ouvrage d'une volonté étrangere. C'eſt ainſi que le péché d'Adam, volontaire en lui, eſt imputé à toute ſa poſtérité, parce qu'il a été volontaire dans le premier pere des hommes, quoiqu'il ne le ſoit en eux en aucune maniere. Car dire que ce péché eſt un véritable péché, indépendamment de tout rapport à la volonté dont il tire ſon origine, & qu'il eſt volontaire en nous d'une volonté propre & habituelle, ce ſeroit avancer deux erreurs condamnées dans Baius (*a*), & contraire à la croyance de tous les ſiecles.

C'eſt auſſi une regle reçue dans la ſociété, que ceux qui n'ont point de volonté propre dépendent tellement de la volonté de ceux à qui ils ſont ſoumis, que ce qu'ils leur font faire eſt ſouvent cenſé volontaire à leur égard. C'eſt ſur ce principe qu'on admet les enfants au baptême, en conſéquence de la volonté des parents qui les y préſentent, & ré-

(*a*) *Prop.* 46 & 47.

pondent d'eux & pour eux; qu'au contraire on ne peut baptiſer les enfants des Payens & des Juifs, par force & malgré leurs parents (*a*), à moins que ces enfants ne ſoient ſur le point de mourir, & d'être par la mort rendus indépendants de la volonté & de la puiſſance paternelle (*b*), ou qu'ils ne ſoient ſouſtraits à cette puiſſance par l'eſclavage. C'eſt pour la même raiſon que les pupilles, les mineurs, les furieux, les inſenſés, ſont tenus du fait de leurs tuteurs & curateurs, dans tout ce qui eſt ſoumis à leur autorité, conformément aux Loix & aux Uſages (*c*); de la vente même de leurs immeubles, lorſqu'elle a été faite avec les formalités requiſes, pour cauſes néceſſaires, & de l'avis des parents; des baux qu'ils ont faits, &c.

Tout ceci ſe réduit à ce principe ſi ſimple, qu'il eſt eſſentiel aux actions morales d'être volontaires; qu'il n'en eſt aucune qui ne ſuppoſe l'exercice de la volonté; que néanmoins il n'eſt point néceſſaire que cet exercice ſoit un exercice direct & immédiat, par lequel on ſe détermine poſitivement à l'action dont il s'agit; qu'un exercice indirect, & qui n'a pour objet que la cauſe, dont elles procedent, ſuffit pour qu'elles ſoient véritablement volontaires & juſtement imputées. Ce principe eſt appliquable à tous les cas qu'on peut propoſer; avec cette différence néanmoins, pour les bonnes actions, que pour en avoir le mérite, il faut ſe les propoſer poſitivement, & avoir réellement prévu qu'elles ſeroient la ſuite du bien qu'on faiſoit; & pour les mauvaiſes, il ſuffit d'avoir pu le prévoir, pour en être reſponſable, parce qu'une action eſt mau-

(*a*) *Conc. Tol.* 4. *c.* 56.

(*b*) Quandiu rationis uſum non habet puer, de jure naturali eſt... quod ſit ſub curâ parentum. Unde contra juſtitiam, naturalem eſſet ſi.. de eo ordinetur aliquod invitis parentibus. *S. Th.* 2. 2. *Q.* 10. *art.* 12.

(*c*) Regles du Droit Franç. *Liv.* 1. *Tit.* 2. *Sect.* 3.

vaiſe;

vaiſe, dès qu'elle peche par quelque endroit, & qu'ici elle peche dans le principe, & la négligence au moins, qu'on a apportée à prendre ou à ſe procurer les moyens de l'éviter.

On voit ici qu'il n'en eſt pas de même de l'ordre de la nature & de la conſcience, comme de l'ordre du Droit & de la Juriſprudence. Dans l'ordre primitif de la nature & celui de la conſcience, rien n'eſt cenſé volontaire à notre égard, que ce qui tire ſon origine de notre volonté propre, ou parce qu'elle y eſt entrée d'une maniere prochaine ou éloignée. Le ſilence même, n'eſt imputé que parce qu'on a eu la volonté de ſe taire, lorſqu'on devoit parler, & Dieu ne l'impute pas à titre d'acquieſcement formel, lorſqu'on ne l'a pas réellement donné, mais à titre de prévarication, parce qu'on devoit alors s'expliquer & s'oppoſer. Mais dans l'ordre du Droit & de la Juriſprudence, le ſilence eſt quelquefois jugé un véritable acquieſcement, & on peut répondre & être tenu de la volonté d'autrui. Les Loix l'ayant ainſi ordonné, c'eſt conſéquemment un devoir de conſcience de ſe conformer à leurs diſpoſitions.

IV. QUESTION.

Toute Action volontaire eſt-elle auſſi veritablement libre ?

L'Idée que nous allons bientôt donner de la liberté & de ſa nature, ſuffiroit ſeule pour décider cette queſtion. Cependant elle mérite ici un éclairciſſement particulier, néceſſaire pour fixer la notion des termes, & expliquer l'uſage aſſez ordinaire de confondre l'un & l'autre dans le langage

uſité, quoique ce ſoient deux choſes très-différentes. Nous diſons donc que toute action libre eſt bien une action volontaire, parce qu'il eſt impoſſible de concevoir que quelqu'un ſe détermine librement à un parti, par préférence à un autre qu'il pourroit également choiſir, qu'autant & parce qu'il le veut bien, ce qui renferme eſſentiellement un acte & le choix de ſa volonté. Mais tout ce qui eſt volontaire, à parler exactement, n'eſt pas pour cela un acte libre.

En effet, une action eſt volontaire, par cela ſeul qu'elle eſt l'ouvrage de la volonté qui la produit avec connoiſſance. Si elle reſſent pour cette action un penchant intime, qui l'y porte, elle la fait plus volontiers, & l'action devient conſéquemment en quelque ſorte plus volontaire. Mais tout cela peut ſe concilier avec une néceſſité réelle & abſolue, qui détermine d'autant plus invinciblement, que la connoiſſance eſt plus parfaite & l'inclination plus forte. Ainſi les Bienheureux connoiſſent & aiment Dieu. Cet amour eſt certainement très-volontaire, puiſque leur volonté ſe porte vers lui de toutes ſes forces. Mais ce n'eſt point en eux un amour libre, & un mouvement dont ils puiſſent ſe défendre, une vraie néceſſité les entraîne; & ce n'eſt point ſeulement une néceſſité morale, mais encore une néceſſité abſolue & invincible. Ils ne peuvent ſe refuſer à l'amour d'un Dieu, dont ils voyent & connoiſſent les perfections & les amabilités infinies, avec une évidence qui écarte tout nuage. La plus douce & la plus forte inclination les porte vers un objet ſi aimable; & le plaiſir qu'ils trouvent à l'aimer les tranſporte & les entraîne néceſſairement. Ainſi nous-mêmes, nous aimons le bien, conſidéré ſous cette idée générale de bien, & nous haïſſons le mal enviſagé comme mal. C'eſt notre volonté qui aime l'un & déteſte l'autre. Mais ſa liberté ne préſide point à ces ſentiments: elle ne

peut s'en défendre. Aussi l'Eglise a-t-elle condamné deux Propositions de Baius, qui ne faisoient aucune distinction entre ce qui est libre & volontaire, & ne jugeoient opposé à la liberté que ce qui se fait par violence & avec contrainte (*a*). Baius lui-même convient dans son Apologie (*b*) que ces deux Propositions sont absurdes. S. Thomas en condamne la doctrine avec plus de sévérité encore. Il la qualifie hérétique, en ce qu'elle anéantit le principe du mérite, qui ne peut être qu'une liberté exempte de nécessité (*c*). Or ce qui est volontaire, peut très-bien être accompagné d'une vraie nécessité, ainsi que nous venons de le montrer.

En effet, comme nous le prouverons dans la suite, la liberté ajoute à la simple volonté, & à ce qu'on nomme dans l'école la spontanéité, l'indifférence à l'égard de l'objet. La volonté, lorsqu'elle agit librement, peut également se décider ou ne pas se décider pour cet objet, lors même qu'une forte inclination l'entraîne efficacement vers lui. C'est ce qui ne se rencontre point dans les actions, qui ne sont que simplement volontaires. Point d'indifférence pour l'objet; point de choix; point de moyen de se refuser à la détermination invincible, qui fait agir, & à l'inclination qui y porte.

Nous nous croyons obligés, pour un plus grand éclaircissement, de faire ici observer, que Scot & ses disciples, en traitant cette question, ont donné dans des abstractions & des subtilités assez

(*a*) Quod spontaneè fit, etiamsi necessitate fiat, liberè tamen fit. *Prop.* 39.

Sola violentia repugnat libertati hominis naturali. *Prop.* 65.

(*b*) *Apolog. Baiana, p.* 134. & 138.

(*c*) Hæc autem opinio hæretica, tollit enim rationem meriti & demeriti in actionibus humanis, non videtur enim esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit ut vitare non possit. S. *Th. Q.* 6. *de malo.*

singulieres. Ils distinguent la liberté du libre arbitre. Ils conviennent que le libre arbitre nécessaire pour mériter & pour démériter, ne consiste point dans le simple volontaire, & qu'il a tous les caracteres que nous attribuons à la liberté. Pour la liberté elle-même, en tant que c'est une perfection commune à Dieu, aux Anges & aux hommes, ils pensent que le volontaire simple en constitue l'essence, & qu'elle est compatible avec une détermination invincible; & que de cette maniere les Bienheureux aiment Dieu non-seulement volontairement, mais encore librement. Cette distinction entre la liberté & le libre arbitre, prise dans ce sens, paroît un renversement des idées communément reçues : mais comme l'essentiel est ici le libre arbitre de l'homme, en qui ils reconnoissent les mêmes propriétés, & la même nature que nous; & qu'en suivant cette distinction ils n'ont aucun mauvais dessein, il n'en résulte qu'une question de nom, sur laquelle nous n'incidenterons pas. Tout ce que nous dirons de la liberté, montrera ce qu'on en doit penser.

Quoiqu'à parler précisément, & suivant la notion étroite des termes, une action volontaire puisse, même en nous, n'être pas libre; dans l'usage commun néanmoins ces deux choses se confondent. Tous les jours & dans toutes les langues, pour faire entendre qu'une chose a été faite librement, on dit qu'elle l'a été volontairement. Nous-mêmes, dans le cours de ces Conférences, & en particulier dans la Question précédente, nous avons suivi & nous suivrons encore cet usage, fondé en raison. Car pourquoi les expressions ont-elles été inventées & reçues, sinon pour représenter la nature des choses, telles qu'elles sont & se font communément par les hommes. Or les actions délibérées & réfléchies que les hommes font volontairement, ils les font aussi librement.

On ne donne gueres, dans l'homme tel qu'il eſt durant la vie, d'exemple d'une choſe volontaire, ſans être libre, que des actions indélibérées & non réfléchies, & dont on n'eſt pas reſponſable ; l'amour du bien en général & de la félicité : mais cet amour eſt moins une action particuliere de la volonté, qu'un ſentiment gravé dans nos ames par l'Auteur de notre être. Il eſt dans la volonté, mais il ne vient pas d'elle. Une cauſe ſupérieure l'y a fait naître & l'y entretient ; c'eſt pourquoi l'on a raiſon de n'y point faire attention, lorſqu'on parle des actions volontaires, parce que c'eſt une diſpoſition habituelle, plutôt qu'une action & un effet de l'activité de la volonté.

Auſſi les Peres, & ſur-tout S. Auguſtin, en ſe conformant au langage ordinaire, ont ſouvent regardé comme ſynonimes ces expreſſions, le libre & le volontaire. Nous faiſons, dit ſaint Auguſtin, librement ce que nous faiſons, parce que nous le voulons. Mais comment le voulons-nous ? Eſt-ce néceſſairement ? Non, mais librement, & maîtres de ne pas le vouloir. La doctrine du ſaint Docteur ſur cet article a été expliquée de la maniere la plus claire & la plus préciſe, d'après les textes les plus formels dans nos Conférences ſur la Grace (*a*). On y voit qu'il n'attribue à la volonté, que ce qui eſt dans ſa puiſſance (*b*), ce qu'elle peut tellement faire, qu'elle puiſſe auſſi s'en abſtenir (*c*) ; que c'eſt ce pouvoir qui la rend libre ; que ſans cela elle ne le ſeroit pas ; ſes actions ne lui ſeroient pas propres, au point d'en

(*a*) *T.* 2. 1. *Conf.* 3. *Q.* 3. *n.* 7.

(*b*) Noſtra voluntas nec voluntas eſſet niſi eſſet in noſtrâ poteſtate ; porrò quia eſt in poteſtate noſtra, libera eſt. *L.* 3. *de lib. arb. c.*

(*c*) Hoc autem quiſque in poteſtate habere dicitur quod ſi vult facit, ſi non vult non facit. *L. de Spir. & litt. c.* 31. *n.* 53.

répondre & de pouvoir lui être imputées (*a*). C'eſt dans le même ſens, que lorſqu'on nous demande pourquoi nous avons fait quelque choſe; pour faire entendre que nous l'avons faite librement, & que nous étions les maîtres de ne pas la faire, nous répondons ſimplement que nous l'avons faite, parce que nous l'avons voulu

Janſenius entaſſe ici paſſages ſur paſſages de S. Auguſtin, mais c'eſt bien à pure perte. Les Proteſtants les avoient cités avant lui, à peu près dans les mêmes vues. On les lui abandonne. Ils ne prouvent abſolument rien de ce qu'il prétend. Nous venons d'en donner une explication ſimple, naturelle & inconteſtable, tirée de S. Auguſtin lui-même. Il eſt aiſé de prouver par ces textes-là même, que lorſque le ſaint Docteur paroît confondre ce qui eſt libre & ce qui eſt volontaire, & mettre l'un & l'autre au même rang, c'eſt conſéquemment à l'uſage établi, & parce que dans l'état préſent ce qu'on fait volontairement eſt tellement volontaire, qu'on eût pu ne pas le vouloir. Il le dit quelquefois nommément; & s'il omet de l'exprimer, c'eſt que cela s'entend de ſoi-même, & que c'eſt une choſe que tout le monde pouvoit & devoit ſuppléer.

Cette explication eſt non-ſeulement naturelle, mais encore toute conforme à la façon de penſer de S. Auguſtin, & à ſa maniere de préſenter ces ſortes d'objets. Car le ſaint Docteur n'attribuoit à la volonté que ce qu'elle fait librement: ce qu'elle fait néceſſairement, quoique volontairement, il le regardoit comme appartenant à ſa nature. C'eſt ce que prouve évidemment le raiſonne-

(*a*) Non enim peccatum eſſet aut rectè factum, quod non fieret voluntate, ac per hoc pœna injuſta eſſet & præmium, ſi homo voluntatem non haberet libe ram. *De lib. arb. l.* 2. *c.* 1. *n.* 3.

ment qu'il fait au sujet des deux ames, que les Manichéens admettoient ; l'une venant du bon principe & portant au bien ; l'autre venant du mauvais principe & excitant au mal. Si ces ames, dit S. Augustin, n'agissent que conséquemment à leur nature, & non par la force de leur volonté, c'est-à-dire si la liberté & le pouvoir d'agir ou de ne pas agir différemment leur manque, les péchés qu'elles commettent ne peuvent justement leur être imputés.

Voici deux façons d'agir, que distingue expressément le saint Docteur : l'une dépendante de la nature de l'ame dans le système des Manichéens, & conséquemment nécessaire ; l'autre dépendante de la volonté ; & par-là libre au point qu'on peut agir ou ne pas agir. C'est l'explication qu'il en donne lui-même, & ce n'est qu'à ce titre qu'il attribue celle-ci à la volonté (a). Ainsi dans le style de S. Augustin, l'ame n'agit par sa volonté, que lorsqu'elle agit librement, & qu'elle eût pu ne pas agir. Toute autre manière d'agir de l'ame, est un effet de sa nature. C'est bien sa volonté qui fait l'action ; mais elle n'est pas de son choix, & par cette raison il ne lui en fait pas honneur. Avec ce principe faut-il s'étonner que S. Augustin, pour signifier qu'une chose s'est faite librement, dise qu'elle s'est faite volontairement ? Pouvoit-il même s'expliquer autrement ? Il n'est pas possible de ne pas reconnoître ici une volonté libre & maîtresse d'agir ou de ne pas agir.

(a) Illæ animæ, quidquid faciunt, si naturâ non voluntate faciunt ; id est, si libero ad faciendum vel non faciendum animi motu careant, si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla concedatur, peccato earum teneri non possumus,.. peccati enim reum teneri quemquam, quia fecit quod non facere non potuit summæ iniquitatis est & insaniæ. *L. de duabus anim. c.* 12.

SECONDE CONFÉRENCE

Sur la liberté néceſſaire aux actions morales, pour être imputées, & devenir un ſujet de mérite ou de démérite.

PREMIERE QUESTION.

Les actions morales de l'Homme ſont-elles eſſentiellement libres, & le ſont-elles aſſez pour être pour lui un ſujet de mérite & de démérite ?

CETTE Queſtion ſuppoſe celle de la liberté de l'Homme, Queſtion ſi célebre ; & comme elle eſt le fondement de toute morale, ſoit ſimplement naturelle, ſoit chrétienne, ſoit même politique, nous ne pouvons la paſſer légérement. Elle fut propoſée dans ſon entier dans nos Conférences particulieres ; nous nous trouvons engagés à en donner ici le réſultat. Les mêmes motifs qui déterminerent à la propoſer ainſi en grand, & d'une maniere qui paroît s'éloigner de notre mé-

thode ordinaire, son importance, son influence sur les mœurs, les efforts que font les Hérétiques, & sur-tout les Incrédules, pour ébranler ce dogme fondamental, la nécessité où se trouvent souvent les Ministres de l'Eglise, d'en prendre la défense, nous font une loi de traiter cette matiere avec une certaine étendue; autant néanmoins que le peut comporter la nature de cet ouvrage, qui ne nous permet pas de tout dire, quoiqu'elle nous prescrive de ne rien négliger, pour établir la vérité, & dissiper les nuages, dont on cherche à l'obscurcir.

Nous examinerons dans cette premiere Question ce que c'est que la liberté, quelle en est la nature, & si l'homme est véritablement libre & maître de ses actions; & s'il ne l'étoit pas, nous eussions travaillé, & nous travaillerions encore en vain à lui tracer les regles de conduite qu'il doit suivre, & lui montrer le bien qu'il doit faire, le mal qu'il doit éviter. Comme être intelligent, il pourroit bien comprendre ce qu'on lui en dit; mais n'étant pas libre, cette connoissance lui tomberoit à pure perte; il ne pourroit s'en servir pour diriger ses actions, qui ne dépendroient plus alors du choix de sa volonté.

ARTICLE I.

Qu'est-ce que la liberté?

La liberté est une faculté de la créature raisonnable, par laquelle elle peut agir ou ne pas agir à son gré; ce qui suppose qu'elle a tous les moyens nécessaires pour agir ou ne pas agir, ou qu'elle peut se les procurer: mais comme ces moyens ne dépendent pas toujours d'elle, sa liberté ne s'étend pas aussi toujours à tout. Car il n'en est pas de la créature, même la plus favorisée, comme de Dieu. Il n'a pas besoin de moyens étrangers, pour faire

tout ce qu'il veut. Mais il eſt bien des choſes que l'homme ne peut faire ſeul, qui paſſent même ſa nature. Il ne peut même rien ſans le ſecours de Dieu: mais comme ce ſecours lui eſt aſſuré, de la maniere que nous le dirons, & que le Créateur ne manque point à ſa créature dans le beſoin, pour l'exercice des facultés naturelles, qu'il lui a données; ce ſecours, loin d'affoiblir le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, ne fait qu'aider la créature raiſonnable dans l'uſage qu'elle en fait.

Ce pouvoir fait l'eſſence de la liberté. C'eſt l'idée qu'on s'en doit former, & que s'en forment généralement tous les hommes, & ceux qui admettent dans l'homme ce privilege, & ceux qui ne le reconnoiſſent pas. Ceux-ci ne croient pas que l'homme ſoit libre, parce qu'ils ne peuvent ſe perſuader que l'homme ſoit maître d'agir ou de ne pas agir à ſon gré, ſoit parce que tout arrive néceſſairement & eſt ſoumis à la loi d'un deſtin inſurmontable; ainſi penſent les Fataliſtes: ſoit parce que l'homme a deux ames, l'une bonne, émanée du bon principe, & par ſa nature déterminée au bien, & ne pouvant faire que le bien; l'autre mauvaiſe, comme le mauvais principe, dont elle eſt émanée, & également déterminée au mal, & ne pouvant faire aucune eſpece de bien; c'étoit le ſentiment des Manichéens: ſoit pour d'autres raiſons ſemblables, qui toutes raviſſent à l'homme ce pouvoir.

Nous n'avons à en parler ici que dans l'ordre de mœurs, qui ſeul doit nous occuper. L'ordre phyſique nous eſt tout-à-fait étranger, ſi ce n'eſt par rapport à ce qui eſt néceſſaire pour l'exercice des actions morales, du vice ou de la vertu. Il eſt d'ailleurs aſſez peu important pour l'homme de ſavoir préciſément ce qu'il peut ou ne peut pas dans le genre phyſique. Ce qui l'intéreſſe principale-

ment, c'eſt de bien vivre & de ne manquer de rien de ce qui eſt néceſſaire pour la pratique du bien & le réglement de ſes mœurs.

La liberté dont nous parlons ſe nomme liberté d'indifférence, non que tout ſoit égal ou indifférent à l'homme, mais pour faire entendre qu'il n'eſt point, en agiſſant, tellement déterminé à une choſe, qu'il ne puiſſe s'en abſtenir, ce qu'on nomme liberté, *de contradiction*; ou faire même ſouvent le contraire, c'eſt ce qu'on appelle liberté de *contrariété*. Mais quand l'homme ne pourroit pas quelquefois faire le contraire de ce qu'il fait, pourvu qu'il pût s'en abſtenir, il n'en ſeroit pas moins libre, puiſqu'il n'en conſerveroit pas moins le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, qui conſtitue la liberté, & qui ſeul lui eſt eſſentiel.

Nous ne diſons point que cette liberté eſt une liberté d'équilibre. Ce n'eſt pas que cette dénomination n'ait un ſens très-orthodoxe, & nous aurions d'autant plus tort de blâmer les catholiques qui s'en ſervent, qu'ils ne l'entendent point d'un équilibre parfait & abſolu, & qu'ils le réduiſent préciſement au ſens de la ſimple indifférence, & du pouvoir ſuffiſant de ne pas faire ce que l'on fait, ou de faire le contraire. Mais nous voulons éviter toute équivoque & prévenir toute chicane.

On diſtingue deux ſortes d'indifférence, l'une active, l'autre paſſive.

L'indifférence paſſive n'eſt rien autre choſe que la capacité de recevoir pluſieurs formes, pluſieurs qualités, différentes déterminations, ſans pouvoir ſe les donner. C'eſt ainſi que les corps ſont indifférents au repos & au mouvement, & aux diverſes déterminations qui ſont les mouvements différents. Mais comme ils ne peuvent ſe donner aucune détermination particuliere, qu'ils ne peuvent ſe refuſer aux impreſſions extérieures, qui les mettent en repos & en mouvement, ou les font

mouvoir d'une certaine maniere, on ne peut pas dire pour cela qu'ils soient libres de se mouvoir ou de se tenir en repos. Aussi l'indifférence passive ne suffit point pour la liberté : elle ne remplit point l'idée que nous en avons ; & un être, qui n'auroit en partage que cette espece d'indifférence, quoique doué d'intelligence, & capable de connoître ce qui se fait en lui, ne seroit point véritablement libre. Les déterminations, qu'il recevroit d'ailleurs, décideroient de tout ce qu'il fait. Incapable d'agir par lui-même, de se déterminer à rien, de se refuser aux diverses impressions qu'il recevroit, il ne seroit maître d'aucune de ses actions : il en seroit seulement l'instrument, & un instrument purement passif. Il pourroit à la vérité recevoir une détermination opposée : mais comme il seroit absolument incapable de se la donner ou de se la procurer, tandis qu'il ne l'a pas, & de résister à celle qu'il a reçue, il n'en seroit pas moins dans une impuissance réelle d'agir d'une maniere différente. Une nécessité insurmontable l'entraîneroit : dans des actions de cette nature, on ne voit ni choix ni liberté ; & en effet l'indifférence passive peut convenir aux corps, comme aux êtres intelligents. Or la liberté ne peut appartenir qu'à des êtres doués d'intelligence & d'activité.

L'indifférence active, est celle qui rend un être maître de son choix & de ses actions, toujours néanmoins par rapport aux créatures, sous la dépendance du premier être. Cette indifférence donne le pouvoir d'agir ou de ne pas agir ; elle est le caractere distinctif de la liberté : & il est impossible de concevoir un être vraiment libre, sans ce pouvoir d'indifférence & de choix.

Telle est l'idée qu'en ont naturellement tous les hommes. Il n'arrive que trop souvent, qu'à force de raisonner subtilement sur les vérités les plus claires, on vient à bout de les obscurcir, &

on s'imagine concevoir des choſes où au fonds l'on n'entend rien, & qu'il eſt impoſſible d'allier enſemble. On change les notions ſimples des expreſſions, que les hommes avoient inventées pour rendre leurs idées. L'on y ſubſtitue des notions étrangeres, & cela uniquement pour concilier ces expreſſions avec de vains ſyſtêmes, dont on s'eſt entêté. Qu'on interroge tous les hommes, pourvu qu'ils ne ſoient pas prévenus, & qu'ils s'expliquent tout naturellement comme ils penſent; tous uniformément & de concert, ſans diſtinction de pays & de religion, répondront que par le libre arbitre, ils entendent le pouvoir d'agir, ou de ne pas agir à ſon choix; & qu'ils ne regardent comme une action libre, que celle qu'on a pu faire ou ne pas faire à ſon gré.

Tous peut-être ne reconnoîtront pas la liberté de l'homme : les préjugés de religion & de ſecte auront pu étouffer en pluſieurs la voix de la nature & le ſentiment intérieur de la conſcience. Mais tous conviendront de l'idée que nous en venons de donner. Ceux qui admettront dans l'homme une liberté véritable, ne l'y admettront que parce qu'ils reconnoîtront en lui une indifférence active, un pouvoir véritable d'agir ou de ne pas agir, plus ou moins borné, plus ou moins dépendant de l'action & du pouvoir du premier être, ſuivant les différents ſyſtêmes qu'ils auront embraſſés. Ceux qui nieront la liberté, ne refuſeront de la reconnoître, que parce que l'homme ne leur paroît pas avoir cette eſpece d'indifférence & de pouvoir (*a*).

(*a*) L'opinion très-peu fondée des Scotiſtes ſur la liberté, conſidérée en général, n'eſt point oppoſée à ce que nous diſons ici; elle ne concerne point la liberté néceſſaire pour mériter & démériter, la ſeule intéreſſante & qui puiſſe nous rendre reſponſables de nos actions, la ſeule qui forme notre état préſent, & dont il ſoit queſtion, lorſqu'on demande ſi l'homme eſt li-

Ce seroit s'écarter de l'esprit de nos Conférences, que de suivre ici les discussions métaphysiques, qu'on a faites pour attaquer cette liberté d'indifférence, que nous admettons dans l'homme. Mais nous osons dire, qu'après les avoir lues attentivement, nous n'y avons vu qu'un abus perpétuel d'expressions équivoques. On calcule en quelque sorte les motifs, qui déterminent la volonté, leur égalité, leur inégalité, l'impression qu'ils font sur elle, leur influence sur ses actions; & tout cela se fait avec un grand appareil d'une espece de géométrie-métaphysique. Mais on ne veut pas faire attention que ces motifs n'agissent point physiquement sur notre ame, mais moralement; qu'aucun ne fait sur elle une impression absolue, dont elle ne puisse se défendre; que c'est la volonté, qui comme principe actif, & maîtresse de sa détermination, fait pancher la balance, donne la préférence au parti qui lui plaît, se décide & le choisit, prévenue, excitée, soutenue par la grace dans les occasions, où elle a besoin de son secours. Tout ceci bien compris, & que nous expliquerons davantage dans la suite de cette Conférence, suffit pour éclaircir ce qu'on a cherché à embrouiller, parce qu'on ne pouvoit l'attaquer, qu'en y répandant des nuages & une obscurité, que cette Question n'a pas.

bre. Ils soutiennent comme les autres, que la liberté propre à l'homme est une liberté d'indifférence & de choix. C'est pourquoi on ne les inquiette point sur une opinion sans conséquence pour les dogmes & les mœurs, trop opposée néanmoins aux notions communes, pour craindre qu'elle passe au-delà de leur école.

ARTICLE II.

L'homme est-il vraiment libre ?

On a tant de fois prouvé l'existence de la liberté, & on l'a prouvée d'une maniere si démonstrative, qu'il nous convient de la supposer plutôt comme une vérité inconteſtable, que d'entreprendre d'en donner les preuves. Nous nous contentons de dire, qu'un Catholique la doit croire ; qu'un bon Chrétien n'en peut douter, & qu'un homme qui raisonne ne peut se dispenser de la reconnoître.

Un Catholique la doit croire ; c'est un dogme que l'Eglise a décidé toutes les fois que la nécessité s'en est présentée, & elle l'a décide à titre de dogme fondamental dans la religion & dans la morale. Pour mettre le sceau à toutes les anciennes décisions, & montrer que c'est la foi constante de l'Eglise, le dernier Concile œcuménique, a frappé d'anathême, ceux qui prétendoient que le péché d'Adam a fait perdre à l'homme, & entiérement éteint le libre arbitre (*a*) ; & ici le Concile considere la liberté, telle que nous l'avons dépeinte, comme un pouvoir d'agir ou de ne pas agir, exempt de toute nécessité qui l'assujettisse à agir d'une certaine maniere. Car son décret a évidemment pour objet les erreurs de Luther & de Calvin, qui ne reconnoissoient point dans la volonté de l'homme cette espece de liberté. Ils convenoient, qu'elle étoit libre au point de n'être pas susceptible de contrainte : mais ils la croyoient assujettie à une nécessité insurmontable, & c'est précisément ce que condamne le Concile. Et depuis, une nouvelle maniere

(*a*) Si quis liberum arbitrium post Adæ peccatum amissum & extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, anathema sit. *Conc. Trid. sess. 6. can.* 1.

de présenter cette nécessité, ayant paru, Innocent X. a condamné la proposition de Janſénius, qui enſeignoit que pour mériter & démériter, la liberté de toute contrainte ſuffiſoit, & qu'une action volontaire, quoique néceſſaire, pouvoit être méritoire ou démériteire (*a*). La Bulle d'Innocent X. a été univerſellement acceptée, & forme l'une des déciſions les plus authentiques de l'Egliſe.

Les Pélagiens, pour rendre odieuſe l'Egliſe catholique, la doctrine du péché originel, & la néceſſité de la grace, qu'elle enſeigne, repréſentoient cette doctrine comme l'anéantiſſement entier du libre arbitre. S. Auguſtin, qui combattoit pour l'Egliſe, & parloit en ſon nom, rejetta conſtamment cette accuſation, comme fauſſe, calomnieuſe, & changeant abſolument l'état de la queſtion. Vous vous vantez, leur diſoit-il, très-injuſtement, d'être les conſervateurs & les vengeurs du libre arbitre : ce n'eſt pas là ce que nous vous reprochons, vous n'êtes pas Pélagiens pour admettre la liberté. C'eſt également parmi nous un dogme de foi (*b*). mais ce qui forme votre héréſie, c'eſt que vous ne voulez pas convenir qu'il y a eu un premier péché, cauſe de toutes nos diſgraces, & que ce péché fatal a dégradé & affoibli notre liberté : c'eſt la fauſſe idée que vous vous formez de la liberté qui nous reſte, & que vous prétendez pouvoir encore, par ſes propres forces & indépendamment d'une grace intérieure de volonté, travailler efficacement à ſon ſalut, & même parvenir à la perfection de la juſtice originelle.

(*a*) Ad merendum & demerendum in ſtatu naturæ lapſæ, non requiritur in homine libertas à neceſſitate, ſed ſufficit libertas à coactione. *Prop.* 3. *Janſ.*

(*b*) Non itaque ſicut tu ut fallens loqueris, ſi quis in hominibus liberum arbitrium dixerit, cæleſtianus aut Pelagianus vocatur, iſta quippe Catholica fides dicit. *S. Aug. L.* 2. *de Nupt. & Concup. c.* 3. *n.* 8.

Nous croyons devoir faire ici une obſervation importante au ſujet de la mauvaiſe foi des hérétiques, qui cherchent çà & là, dans les écrits des Peres, quelques paſſages obſcurs, & négligent le fonds même de leur doctrine, dont la ſimple expoſition ſuffiroit pour faire triompher l'Egliſe, & mettre leur mauvaiſe foi dans le plus grand jour. Ces paſſages ne ſont obſcurs, que parce qu'on les préſente iſolés, ſans marquer le rapport à ce qui les précede, & ce qui les ſuit, & qu'on ſe garde bien de les rapprocher du dogme, que les ſaints Docteurs ont clairement & conſtamment enſeigné. Ici S. Auguſtin met le dogme de la liberté au nombre des vérités de foi, & de ces premieres vérités, auxquelles il n'eſt pas permis de donner la moindre atteinte.

Qu'eſt-ce qui a donc donné occaſion aux hérétiques ennemis de la liberté, de s'autoriſer du nom très-reſpectable du ſaint Docteur? C'eſt ce qu'il enſeigne avec l'Egliſe, que la liberté, que le premier homme avoit reçue dans la création, il ne l'a pas tranſmiſe à ſes deſcendants dans l'état de perfection qu'il la poſſédoit lui-même. Elle étoit en lui une liberté heureuſe, ſanctifiée par la grace de l'innocence, ſoutenue par des ſecours proportionnés à cet heureux état, dégagée de toute inclination au mal, accompagnée du plus doux penchant pour le bien. Cette liberté ainſi conſacrée, étoit un don précieux, avec lequel l'homme pouvoit acquérir une juſtice entiere, conſommée, & l'immortalité même. L'Egliſe enſeigne, & S. Auguſtin d'après elle, que l'homme, par ſon péché, a perdu ces glorieux appanages de la liberté, & qu'en les perdant il s'eſt perdu lui-même (*a*): mais elle n'en reconnoît pas moins que le fonds de la liberté

(*a*) Libero arbitrio malè utens homo, perdidit ſe & ipſum. (dans le ſens que nous expliquons.) *Ench. c.* 2. Auſſi il ajoute, *l.* 2. *ad Bonif. c.* 5. Peccato Ada-

eſt reſté, liberté à la vérité affoiblie, dégradée, dépouillée des avantages ineſtimables, qui étoient la ſuite de la grace d'innocence, conſervant néanmoins un vrai pouvoir d'agir ou de ne pas agir; quoique ce pouvoir ſoit de lui-même foible pour le bien, & qu'il ait beſoin d'être ſoutenu de la grace médicinale de Jeſus-Chriſt, pour ſurmonter ce penchant violent pour le mal, que l'homme ne connoiſſoit point dans l'état d'innocence, & pour faire le bien néceſſaire au ſalut.

C'eſt ici la clef de tout ce qu'enſeigne S. Auguſtin au ſujet de la liberté, dans ſes écrits contre les Pelagiens; & c'eſt certainement à tort, que Luther & Calvin l'ont accuſé d'avoir ſoutenu que la perte de l'innocence avoit entraîné celle de la liberté: comme ſi ne pas admettre dans le libre arbitre de l'état préſent certaines prérogatives gratuites, propres de l'état d'innocence, c'étoit le rejetter lui-même; tandis qu'au contraire le ſaint Docteur aſſure le plus poſitivement, qu'il le reconnoît comme une vérité inconteſtable, & dont on ne peut douter.

Auſſi S. Auguſtin proteſte-t-il ſouvent, que ce qu'il ſoutient ſur cette matiere, eſt ce que l'Egliſe a toujours cru; ce que les ſaints Peres, qui l'ont précédé, ont enſeigné avant lui; qu'ils ont eu le même ſentiment ſur la néceſſité de la Grace, & que lui penſe du libre arbitre ce qu'ils en penſoient. Or on ne peut douter que les Peres les plus anciens n'ayent reconnu en l'homme, même depuis ſa chûte, un libre arbitre, qui renferme le pouvoir d'agir ou de ne pas agir à ſon choix; & les traits ſous leſquels ils nous la dépeignent, annoncent & renferment l'idée que nous en donnons. La liberté, nous diſent-ils, *eſt maîtreſſe d'elle-même*(a),

liberum arbitrium de hominum natura perdidit non diximus.

(a) Datâ (homini) ſui

& rend l'homme maître de ses actions (*a*), *met en son pouvoir le pour & le contre* (*b*); *sans ce pouvoir de choix ses vertus ne seroient pas pour lui des qualités estimables, qui lui fussent propres; ni ses vices des défauts qu'on lui pût imputer* (*c*). *On n'est libre, dit S. Augustin* (*d*), *que parce qu'on fait avec connoissance, & par le choix de sa volonté, ce que l'on fait*; & la volonté qui peche n'est coupable, *que parce que c'est librement qu'elle peche; car si on ne pouvoit éviter le péché, il n'y en auroit point* (*e*). Les mouvemens mêmes secrets de la Grace, qu'il ne dépend pas de nous de ressentir, il dépend de nous de les rejetter ou de les suivre, maîtres de vouloir ou de ne pas vouloir.

C'est ce pouvoir de choix, dit Basile de Séleucie, d'après les saints Docteurs qui ont écrit contre les Marcionites & les Manichéens, *qui distingue l'homme des animaux, que Dieu a assujetti aux loix invariables de la nature; ce qu'ils sont ils ne*

juris libertate *Euseb. de præp. Evang. c. 6.*

(*a*) Jam vero id est in nostrâ potestate cujus tumus Domini, cum eo quod ei adversatur. *Clem. Alex. l. 4. Strom.*

(*b*) Nos hoc & illud habemus in potestate. *S. Chrisost. hom. 3. in primam. ad Cor.* Arbitrii libertas parem in utramque partem motum habet. *S. Greg. Nazian, in Apolog.*

(*c*) Ut ergo bonum jam suum haberet homo, & fieret proprietas boni in homine, de institutione divinâ adscripta illi.. libertas & potestas arbitrii. *Tertul. con. Marc. l. 2. c. 2.*

(*d*) *S. Aug. l. 1. de lib. arb.*

(*e*) Dicere autem peccare sine voluntate magnum delinquentum est & peccati reum teneri quemquam, quia non facit quod facere non potuit summæ iniquitatis est & insaniæ. *L. de duabus anim. c. 12.* Voilà la liberté bien caractérisée, & le pouvoir d'agir ou de ne pas agir nécessaire pour mériter ou pour démériter très-clairement marqué, & l'idée contraire traitée d'absurdité, d'injustice & d'extravagance.

le font point librement. Pour l'homme, sa volonté n'est pas esclave, il a le pouvoir de délibérer, de se déterminer, de choisir par sa volonté, qui est maîtresse de son choix; c'est-là sa prérogative & sa gloire (*a*). *Sa liberté est une espece de balance, où il peut peser les divers objets*, le bien & le mal, & se déterminer en conséquence pour l'un ou pour l'autre (*b*). Ses actions, bonnes ou mauvaises, lui sont propres & lui appartiennent véritablement; elles sont de son choix. Le bien & le mal sont pour lui un bien & un mal, parce que ce n'est pas par nécessité qu'il le fait, mais par le choix de sa volonté. L'un & l'autre lui est par cette raison justement imputé. Le péché a affoibli par rapport au bien, ce pouvoir de choix, que Dieu avoit donné à l'homme dans la création; mais il ne l'a pas entiérement ôté, ni conséquemment la liberté, qui peut subsister, sans un équilibre parfait à l'égard de toutes sortes d'objets, dès qu'il lui reste un vrai pouvoir, dégagé de toute nécessité, qui l'assujétisse à aucun par préférence. *Malgré & depuis le péché*, disent les Peres, (*c*) *c'est toujours le même homme, la même nature; & dans l'homme la même ame; & dans l'ame les mêmes facultés, la même liberté: c'est cette liberté qui a succombé dans Adam, & qui*

(*a*) Alias animantium gentes, conditor immobilibus naturæ legibus constrinxit; contra homo ratione insignitus, electionis potestate ornatus, consilii vim habet, quæ nullâ voluntatis servitute tenetur, intentionemque habet sui dominam, & inviolabili gloriatur agendorum electione. *Basil. Seleuc. orat.* 3.

(*b*) Proponuntur tibi duæ lances bonum ac malum sufficienter discernentes; nam quæ agenda sunt libero arbitrio secernimus, quod stateram nominavit Propheta. *S. Bas. in psalm.* 61.

(*c*) Atque adeo eumdem hominem, eamdem substantiam animæ, eumdem Adæ statum, eadem arbitrii libertas & potestas victorem efficit de diabolo. *Tertull. Ibid.* c. 8.

aidée de la grace de Jesus-Christ, nous fait remporter la victoire sur le tentateur.

Tels sont en abrégé les traits sous lesquels les saints Docteurs nous ont représenté le libre arbitre de l'homme. Point de ces traits qui n'appuie & n'éclaircisse l'idée que nous en donnons.

Il est donc de foi que le libre arbitre reste encore à l'homme depuis sa chûte, quoiqu'il n'ait plus les mêmes avantages dont il jouissoit dans son état primitif, & soutenu de la grace de l'innocence; quoiqu'il n'ait pas même les forces qu'il auroit, s'il étoit dans son intégrité naturelle. C'est ce qu'a très-bien représenté le Concile de Trente, dont les décisions sont d'une précision admirable. Car après avoir frappé d'anathème, ceux qui prétendent que le péché a ravi à l'homme sa liberté primitive, il ajoute que ce libre arbitre, qui lui reste est affoibli, que ses lumieres sont obscurcies & diminuées, ses forces atténuées pour le bien (*a*), pour celui même qui est de l'ordre purement naturel : car pour ce qui est de l'ordre surnaturel & du salut, jamais le libre arbitre n'a rien pu que par le secours de la Grace. Ainsi il n'est plus aujourd'hui sain & dans son entier; mais comme il a été réparé & rétabli par Jesus-Christ, Rédempteur de tous les hommes, ce qu'il ne peut plus par ses propres forces, lui est rendu ou donné par la grace médicinale du Sauveur; ensorte que ce que Dieu exige de lui est vraiment possible; & la Grace qui le lui rend possible, ne lui imposant aucune nécessité d'en suivre les impressions (*b*), le lui fait accomplir avec liberté & avec mérite. Or il n'y en auroit aucun pour lui, s'il ne l'accomplissoit de cette maniere; puisque, pour être capable du mé-

(*a*) In eis liberum arbitrium minimè extinctum, viribus licet attenuatum & inclinatum. *Sess. 6. de just. cap. 1.*

(*b*) Si quis dixerit liberum arbitrium à Deo motum & excitatum.... non posse dissentire si velit, anathema sit. *Ibid. can. 4.*

rite & du démérite, dans l'état présent même, il faut une liberté exempte de toute nécessité.

Ainsi dans toute la suite de cette Question, lorsque nous parlerons du pouvoir du libre arbitre, nous ne l'envisagerons pas seulement avec ses forces propres & naturelles, mais encore avec celles qu'il tire de la Grace, dans les circonstances où il en a besoin pour agir; & nous croyons devoir en prévenir, comme d'une chose qui doit s'entendre d'elle-même, pour éviter le juste reproche qu'on pourroit nous faire de donner trop d'étendue au pouvoir naturel de la liberté, & pour n'être pas toujours obligé d'ajouter une restriction, qu'il sera, d'après cet éclaircissement, très-aisé de suppléer.

2°. Nous disons, que la liberté de l'homme est une vérité, dont aucun chrétien ne peut douter, puisque c'est une vérité clairement revelée, & partout supposée dans les livres saints. *Dieu*, dit l'Ecclésiastique, *a mis l'homme entre les mains de son conseil; il lui a fait des commandements. O homme, si vous voulez garder ces commandements, ils vous garderont vous-même & feront votre bonheur. Le feu & l'eau, Dieu l'a mis devant vous. Vous êtes maître d'étendre votre main de quel côté vous voudrez..... La vie & la mort est devant l'homme, ainsi que le bien & le mal; on lui donnera l'un ou l'autre à son gré* (a): *il est le maître de ses désirs & de ses penchants; s'il fait le bien, il en sera récompensé; s'il fait le mal, il en sera puni* (b),

(a) Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilii sui, adjecit mandata & præcepta. Si volueris mandata servare, servabunt te.. Appositi tibi aquam & ignem ad quod volueris porrige manum. Ante hominem vita & mors, bonum & malum: quod placuerit ei dabitur illi. *Eccles.* 15. *n.* 14 *& seq.*

(b) Sub te erit appetitus & tu dominaberis illius... non ne si bene egeris recipies, sin autem malè statim in foribus peccatum tuum aderit. *Gen.* 4.

d'abord par les remords de sa conscience, & ensuite par les plus terribles châtiments.

Nous ne pouvons mieux apprendre que de Dieu même s'il a donné à l'homme le libre arbitre : il nous assure ici de la maniere la plus claire, qu'il l'a créé libre, & pouvant à son gré se porter vers le bien ou le mal, la vie ou la mort, balancer entre l'un & l'autre, & se déterminer de quel côté il voudra.

Il ne s'agit point ici d'Adam & de l'état d'innocence : c'est aux hommes de l'état présent, que l'Ecclésiastique adresse la parole. C'est à Caïn, fils d'Adam, & le premier imitateur de son péché, que Dieu remet devant les yeux le pouvoir qu'il a de faire le bien & le mal, & les récompenses & les châtiments, qui feront la juste suite du bon ou du mauvais usage qu'il fera de ce pouvoir.

C'est de l'Ecriture seule, que nous tenons primitivement l'histoire du péché d'Adam. Or la même Ecriture qui nous instruit du péché de notre premier pere, & de ses suites funestes, nous apprend en même temps, que le libre arbitre nous est resté, quoiqu'affoibli ; & toute son économie, qui n'est qu'un tissu de préceptes, de défenses, de regles, de maximes, de conduite, d'exhortations, de promesses & de menaces adressées, & ne pouvant être adressées qu'à des êtres libres, & maîtres de faire le bien ou le mal, le démontre invinciblement.

3°. Enfin la liberté est une vérité, qu'aucun homme qui pense & fait usage de sa raison, ne peut se dispenser de reconnoître. Il en trouve la preuve en lui-même, & dans la maniere dont il agit & se conduit.

Il n'est certainement point de preuve plus forte que le sentiment intérieur ; point qui soit plus à la portée de tout le monde, qui forme une plus grande certitude & une conviction plus parfaite : c'est même presque la seule par laquelle nous puis-

sions nous assurer de ce qui se passe en nous & de ce que nous sommes. Ce que nous sentons ne peut nous être équivoque, & nous ne pouvons nous refuser à l'impression du sentiment. C'est sur cette espece de preuve de premier ordre & de toute évidence, que la liberté dont nous jouissons dans nos actions morales est appuyée. Si l'on sent qu'on existe, qu'on pense, qu'on veut, qu'on agit, & si ce sentiment est si clair & si vif, qu'il est impossible de se soustraire à son impression, & de se refuser à la force de ce témoignage de notre existence, de notre ame & de l'activité de notre volonté, on sent aussi qu'on agit librement, & que ce qu'on veut & ce qu'on fait, on pourroit ne pas le vouloir & ne pas le faire : & demander si l'on est libre & si le sentiment qu'on a de la liberté avec laquelle on agit, en est une preuve décisive, c'est comme si l'on demandoit à soi-même si l'on existe, si l'on pense, si l'on veut, & si le sentiment qu'on en a, en est une preuve invincible. Ce sentiment est preuve par lui-même, & une preuve à laquelle on ne sait point résister. Il tire une nouvelle force du principe qui l'a mis en nous. Il ne vient point de l'enseignement ; on l'éprouve avant qu'on en ait entendu parler. Il n'est point l'ouvrage de la réflexion ; elle l'apperçoit seulement & le confirme. D'où peut-il donc venir que de la nature & de son auteur ? Cet Être infiniment bon, souverainement vrai, nous auroit-il imprimé un sentiment qui nous abuseroit sans cesse ? Seroit-il de sa bonté & de sa sagesse de se jouer continuellement de sa créature, en la livrant à de continuelles erreurs, sans lui donner aucun moyen de se détromper ?

Cette preuve, déja si frappante, acquiert encore plus de force, lorsqu'on considere les différents caracteres du sentiment, que nous avons de la liberté, qui préside à nos actions ; sentiment constant & perpétuel ; sentiment general & universel ; sentiment

ment naturel & invincible ; sentiment fondement essentiel de toute vertu, de toute convention ; sentiment qui a formé toutes les sociétés & dicté toutes les Loix. Ces divers caracteres réunis ensemble portent cette démonstration à un point d'évidence, dont il n'est pas possible de se defendre.

2°. Sentiment constant & perpétuel, gravé dans nos ames par l'Auteur de la nature en caracteres ineffaçables: il s'y conserve & y subsiste toujours. Il précede nos actions, les accompagne & les suit. Il les précede & nous dirige dans l'examen que nous faisons du parti qu'il faut prendre, & des raisons pour & contre que nous balançons avant de nous décider: examen ridicule & tout-à-fait déraisonnable, si nous n'avons pas le pouvoir de choisir : examen néanmoins qui est si fort dans la nature des choses, que ceux mêmes, qui relativement à leurs principes, devroient se l'épargner, n'y manquent point, au moins dans les affaires importantes. Ce sentiment accompagne nos actions, & dans le temps même que nous agissons, il ne nous permet pas de douter, que ce que nous faisons, nous ne le fassions, que parce que nous l'avons bien voulu ; que ce que nous avons choisi, est ce qui nous a plu davantage, & que nous aurions pu agir autrement. Enfin il les suit, puisque si nous revenons sur nos actions, & que nous examinions comment tout s'est passé, nous ne pouvons nous dissimuler à nous-mêmes qu'on a droit de nous imputer le bien ou le mal que nous avons fait ; & nous sommes les premiers à nous reprocher secrétement les fautes que nous avons commises, nos indiscrétions, nos imprudences ; à nous condamner quand nous avons eu tort, & à nous savoir bon gré des vues judicieuses que nous avons eues, des partis sages que nous avons suivis, & des avantages que nous nous sommes procurés. Si nous n'avions pas agi librement, nous ne pourrions

nous faire aucun reproche ; nous ne devrions nous savoir gré, nous applaudir de rien, n'avoir scrupule de rien. La morale seroit une chimere, les remords une foiblesse.

2°. Sentiment commun à tous les hommes, aux nations policées comme à celles qui ne le sont pas. Le fatalisme, à la vérité, a eu dans tous les tems un grand nombre de partisans : mais le fatalisme le plus étendu a eu moins pour objet les actions morales, que les différents événements heureux ou malheureux qui arrivent dans le monde.

Nous n'ignorons pas qu'un grand nombre ont cherché jusqu'à éteindre le sentiment de la liberté ; mais ce que nous disons, c'est que leurs principaux raisonnements n'avoient pour objet que les événements de la vie, auxquels l'homme étoit assujetti, & nous allons bientôt voir que dans la pratique ils rentroient dans le sentiment de la liberté, quoiqu'ils fissent au contraire. Quelques-uns même de meilleure foi, & découvrant les inconvénients affreux du système contraire, & qu'il est visiblement l'anéantissement de toute morale, l'abandonnoient en ce point.

Ainsi Chrisippe, Philosophe Stoïcien, en soumettant toute la nature aux loix du destin, en exemptoit la liberté de l'homme. L'existence de l'homme, disoit ce Philosophe célebre, tous les événements heureux ou malheureux de la vie sont l'ouvrage du destin. Mais lui, il est un être actif, maître de ses actions, & capable de se porter vers le bien ou le mal, le vice ou la vertu. Delà cet éloge d'orgueil & plein d'impiété, que quelques Stoïciens faisoient de leur prétendu Sage, qu'ils préféroient aux dieux mêmes, parce que, disoient-ils, les dieux sont ce qu'ils sont par la nécessité de leur être ; & le Sage est vertueux par le choix de sa volonté. Il ne seroit peut-être pas difficile de montrer, que bien d'autres partisans de la nécessité absolue n'y

ont point renfermé la volonté de l'homme & ſes mœurs. Il eſt au moins certain qu'ils ont éprouvé, comme les autres, le ſentiment de la liberté; qu'ils ont agi, délibéré, conſulté & raiſonné conſéquemment à ce ſentiment, qui eſt toujours demeuré victorieux de leurs préjugés, & des idées qu'ils s'étoient formées.

Et en effet, ce ſentiment eſt ſi naturel à l'homme, qu'on peut bien le conteſter par ſyſtème & par prévention, mais non l'étouffer entiérement. L'idée de la liberté peut être obſcurcie ou affoiblie par les préjugés de l'éducation; mais le ſentiment en demeure toujours. Chez tous les hommes le premier mouvement eſt pour la liberté: c'eſt le ſentiment qui le produit; la nature ne peut ſe démentir. Dès que les hommes rentrent en eux-mêmes de bonne foi, conſultent leur raiſon, réfléchiſſent ſur ce qu'ils font, & ſur la maniere dont ils ſe déterminent, pourvu qu'on ne dérange point par des obſervations étrangeres, les idées que feront naître ces réflexions, elles ſeront toujours en faveur de la liberté, & elles en ſuppoſeront eſſentiellement l'exiſtence & le ſentiment. Ceci eſt ſi véritable, qu'il n'eſt point de ſi grand adverſaire du libre arbitre, qui ne ſe conduiſe comme étant libre & le croyant, & qui ne ſe comporte avec les autres hommes comme avec des êtres qu'il juge maîtres de leurs actions, & conſéquemment reſponſables de ce qu'ils font. C'eſt de cette maniere qu'ils commandent à ceux qui ſont ſoumis à leur autorité, ils ſe plaignent de ceux qui leur ont manqué, ils les blâment, les condamnent, comme ayant pu ſe comporter différemment, & n'y ayant manqué que par leur faute. Mais s'ils ne les croient pas libres d'exécuter leurs ordres, ils ne peuvent raiſonnablement ſe plaindre de ceux qui leur ont manqué d'obéiſſance, de fidélité, de reconnoiſſance, puiſque ceux-ci, dirigés dans toutes leurs actions par une néceſſité inſurmontable, n'ont

pu faire autrement. Tant il eſt vrai qu'on peut bien combattre la liberté, mais non la méconnoître ; & ſi dans les diſputes l'eſprit affecte d'en douter, le cœur n'en doute jamais, & dément tous les raiſonnements qu'on fait pour ſe perſuader le contraire.

4°. Sentiment intérieur, fondement de toute vertu & de tout vice : car ce n'eſt pas ſeulement en général & en ſoi-même que la vertu eſt un bien & le vice un mal, mais encore dans ceux qui les pratiquent ; enſorte que les premiers méritent des louanges & des récompenſes, & les ſeconds des reproches & des châtiments. Telle eſt l'idée qu'en ont tous les hommes. Dans tout l'univers on agit conſéquemment à cette idée, & cela d'une maniere uniforme, & indépendamment de toute réflexion. Qui ne voit que cette perſuaſion & cette conduite ſont une ſuite naturelle & néceſſaire du ſentiment intime, qu'ont tous les hommes qu'ils ſont libres, & qu'ils agiſſent librement ? Car ſi le bien, que l'homme fait, n'eſt pas l'ouvrage de ſa liberté, on ne doit pas lui en faire un mérite, comme on n'en fait pas au ſoleil d'éclairer, aux terres fertiles de produire des fruits abondants. C'eſt une heureuſe néceſſité qui l'y a déterminé, il n'y a rien mis du ſien. Si le mal que commet un ſcélérat, il ne le fait pas librement, on doit l'en plaindre & non lui en faire un crime ; c'eſt la deſtinée qui l'y a entraîné : l'inſtrument d'une bonne ou mauvaiſe action n'en eſt pas reſponſable. Si l'homme n'eſt pas libre, rien n'eſt pour lui véritablement bon ni mauvais, au point de lui en faire un mérite ou un crime. Tout eſt la ſuite d'une néceſſité abſolue, la vertu & le vice lui ſont abſolument étrangers, puiſqu'il ne fait tout au plus que ſe prêter à la production de l'un & de l'autre, ſans pouvoir s'en défendre. Ainſi en faiſant le bien, il n'en eſt pas plus vertueux, & en faiſant le mal il n'en eſt pas

plus criminel ; & l'en punir comme coupable, c'eſt tyrannie, c'eſt cruauté, c'eſt injuſtice. On ne peut juſtement punir des actions, qui ſont des effets néceſſaires des loix phyſiques que Dieu a établies.

5°. Sentiment intérieur, que ſuppoſent eſſentiellement toutes les conventions que les hommes font les uns avec les autres, les engagements mutuels qu'ils prennent enſemble, & les précautions auxquelles ils ont recours pour en aſſurer l'exécution. Tout cela ne ſignifie rien & ne peut avoir aucun effet, ſi les hommes ne ſe croient & ne ſont pas libres. Ils ne peuvent alors s'engager à rien, rien promettre, puiſque dans ce ſyſtême, rien ne dépend véritablement de leur volonté.

Toutes les précautions qu'ils prennent, pour s'aſſurer de ce qu'on leur promet, ſont inutiles ; tout arrivera comme une deſtinée ſupérieure & inévitable l'a ordonné, & leurs meſures & leurs précautions n'y influeront en rien. En vain on réclame le droit des gens, la foi des traités violés, la ſainteté des promeſſes & des ſerments ; ce ſont là de vaines déclamations : ceux qui ont été infideles à leurs promeſſes n'ont pu les obſerver.

6°. Sentiment intérieur, qui a formé toutes les ſociétés, inſpiré tous les légiſlateurs, dicté toutes les loix. Dans toutes les ſociétés, on ſuppoſe néceſſairement, que les hommes peuvent ſe rendre mutuellement de bons offices, travailler pour le bien commun de la ſociété, en ſuivre les uſages, ſe conformer aux loix qui y ſont établies. Ce n'eſt que par le moyen de ces loix que les ſociétés ſubſiſtent : mais ôtez la liberté, à quoi peuvent ſervir les loix ? Les hommes n'en peuvent faire aucun uſage ; ils ne ſont pas les maîtres d'en faire la régle de leurs actions : en vain on les excite à les obſerver par la crainte des châtiments & par l'eſpérance des récompenſes, ces châtiments & ces récom-

penſes ne peuvent jamais déterminer à agir : la détermination vient toujours d'ailleurs. Qu'il y ait des loix ou qu'il n'y en ait pas ; qu'on propoſe des récompenſes à ceux qui les obſervent, ou qu'on n'en propoſe point ; qu'on menace ou non les tranſgreſſeurs de châtiments, ce ſera toujours la même choſe, on n'en fera ni mieux ni plus mal. Une néceſſité inévitable préſide à tout : ni la diſpoſition des loix, ni la crainte des peines, ni l'eſpoir des récompenſes, n'y peut rien changer.

En effet, l'on eſt déterminé ou au bien, ou au mal. Si quelqu'un eſt déterminé au bien, il eſt ridicule de le lui commander ; il ne peut s'empêcher de le faire : il eſt également ridicule de le lui conſeiller, de l'y exhorter ; plus ridicule encore de lui en ſavoir gré, & de le récompenſer. Si quelqu'un au contraire eſt déterminé au mal, il eſt abſolument inutile de lui en faire une défenſe, de lui conſeiller de s'en abſtenir, de ſe fatiguer à l'y exhorter ; tout cela tombe à pure perte, ſans qu'il puiſſe en profiter en aucune maniere : il faut tout ſimplement laiſſer aller le cours de la nature. Cependant nous voyons par-tout des loix établies pour ſervir de regle de conduite : on les croit néceſſaires pour inſpirer l'amour du bon ordre, & le maintenir. On juge coupables ceux qui les violent, parce qu'ils ont pu les obſerver ; eſtimables & dignes de récompenſe ceux qui les obſervent, parce qu'ils ont fait une bonne action, & qu'ils l'ont faite par le choix de leur volonté. Qu'eſt-ce que tout cela dans le ſyſtême de la néceſſité, qu'une inconſéquence & une contradiction manifeſte ?

Qu'on faſſe attention à ce que nous réuniſſons, loix morales, conſeils, exhortations, récompenſes & châtiments relatifs au mérite : & qu'on n'allegue point l'exemple des bêtes qu'on apprivoiſe & qu'on accoutume à l'obéiſſance par des eſ-

peces de châtiments & de récompenses. Tout ce qu'on leur commande & qu'on leur fait faire, se peut exécuter par de simples opérations machinales, en conséquence de l'habitude qu'on leur en fait former, en les y accoutumant par des objets, qui leur causent des sensations agréables, & en les retenant par des sensations désagréables, qu'on ne manque point de leur faire souffrir lorsqu'ils ne font pas ce qu'on veut. Nous-mêmes ne formons-nous pas, par des actes réitérés, des habitudes qui agissent quelquefois en nous, indépendamment de notre volonté, & préviennent toute réflexion, & ce n'est pas à ce titre que nous nous reconnoissons libres. C'est moins à l'intelligence des bêtes, si on leur en suppose, que nous parlons, que nous commandons, qu'à leur corps, & moins des actes que nous en attendons, que des habitudes que nous travaillons à former en eux, parce que nous savons qu'outre ce qui est de l'instinct, où ils sont guidés invariablement par leur nature particuliere, ils ne peuvent rien au-delà que par des habitudes physiques, qui déterminent uniformément leurs organes à de certains mouvements. La raison de ce que nous en exigeons est en nous : ils ne font que suivre l'attrait du plaisir, ou s'éloigner du sentiment de douleur qu'on leur a fait éprouver. Aussi on ne s'avisa jamais de se contenter de leur faire de belles exhortations : on n'en obtiendroit rien. On n'attend rien d'un premier commandement, jusqu'à ce que l'habitude se soit formée ; & dès qu'elle l'est une fois parfaitement, l'effet s'ensuit toujours, jusqu'à ce que négligée & s'affoiblissant, ils en reviennent à ce qui est précisément de leur état naturel.

Ce n'est point ainsi qu'on fait des loix aux hommes, qu'on leur propose des châtiments & des récompenses : tout annonce dans ces loix, un être intelligent & libre à qui on les adresse. Ce ne sont

point quelques préceptes particuliers qu'on lui fait, dont on exige l'accompliſſement, dans le moment qu'on lui parle, & qui s'exécutent par des opérations ſeulement phyſiques, en conſéquence d'une habitude formée. C'eſt un corps de loix de toute eſpece, pour régler ſes actions en particulier, & en public, indépendamment de toute eſpece d'habitude. On le croit & il eſt capable de les obſerver dès la premiere fois qu'on les lui préſente, & elles ont ſouvent pour objet des choſes qui ne ſont pas même ſuſceptibles d'habitude, parce qu'elles arrivent trop rarement. Ainſi on n'en exige point l'obſervation à ce titre, mais en conſéquence d'une détermination morale, très-indépendante de toute habitude. On l'exhorte à s'y rendre, comme étant un être qui peut ſentir la force des exhortations, & les ſuivre ou ne les pas ſuivre. On lui propoſe des récompenſes non-ſeulement préſentes & phyſiques, mais des récompenſes quelquefois très-éloignées, des récompenſes morales, des honneurs, des diſtinctions, des dignités, qui ne peuvent que flatter ſon intelligence. On le menace de châtiments, non pour le forcer à faire ce qu'on exige, mais comme coupable, lors même qu'il n'a fait que ſuivre de mauvaiſes habitudes, & ces châtiments ſont auſſi ſouvent d'un autre genre que des ſenſations douloureuſes, & ſans faire ſentir aucune douleur à ſon corps, ils n'affectent quelquefois que ſon ame par la honte & confuſion dont ils le couvrent.

Ajoutons que cette difficulté, fondée ſur une eſpece de parallele entre les hommes & les bêtes, à la condition deſquelles certains partiſans de la nature qu'ils ne connoiſſent pas, voudroient ſe réduire, pour ſecouer plus librement le joug de toutes les loix, & ſe livrer arbitrairement aux deſirs de leur cœur, eſt la choſe du monde la plus aviliſſante pour l'humanité, & la façon de raiſonner la plus défectueuſe. Car c'eſt un défaut

essentiel dans le raisonnement de procéder de l'inconnu au connu. Or, nous connoissons très-bien notre liberté par le sentiment intérieur que nous en avons, & dont nous ne pouvons nous défendre. Nous sentons que les loix nous sont données comme à des êtres très-capables d'en connoître la raison ; de les suivre dès la premiere fois que nous les connoissons, de nous en servir pour diriger nos actions ; que nous sommes coupables quand nous y manquons ; que les châtiments nous sont justement proposés pour nous contenir par la crainte, que les actions conformes aux loix font la gloire de celui qui les fait, & méritent des récompenses. Pour les bêtes, nous ignorons parfaitement leur nature, & comment ils agissent, ainsi que bien d'autres choses qui nous sont étrangeres, & dont la connoissance ne nous est pas nécessaire. Aucun Philosophe jusqu'ici ne s'est encore vanté de le savoir. Il y a plus dans tout ce que nous voyons en elles, nous n'appercevons rien qui annonce, qui insinue même, qu'elles soient susceptibles d'idées du bien & du mal moral, qu'elles ayent une liberté de choix qui leur soit propre, encore moins qu'elles soient capables d'idée de Dieu, d'ordre & de religion. Laissons donc les bêtes pour ce qu'elles sont, & ne démentons point le sentiment intérieur, qui nous annonce que le Créateur nous a mis dans une condition toute différente, & que nous ne pouvons méconnoître.

En effet, qu'on ôte la liberté, on ne voit dans la conduite du Créateur & dans celle des hommes que confusion & qu'énigmes inexplicables ; un sentiment que Dieu nous a donné qui n'a aucune réalité ; une supposition continuelle & universelle dans toutes les sociétés des hommes, d'un attribut qu'ils n'ont pas ; des perceptions distinctes d'effets nécessaires & d'autres libres, quoique tout soit assujetti à une nécessité uniforme & inintelligible ; des loix

directives & qui dans la vérité ne dirigent point ; des récompenses & des châtiments qu'on suppose mérités, sans aucun mérite ni démérite réel.

Changeons maintenant la scene ; supposons l'homme libre & maître de ses actions, sous la dépendance de Dieu à qui il est redevable de tout son être, & à qui il doit tout rapporter : alors tout se soutient dans l'univers. Il est juste de donner à l'homme des loix communes & particulieres : libre il peut les prendre pour regles de sa conduite, les observer ou les transgresser. S'il fait le bien, il mérite les récompenses qu'on lui décerne ; il l'a fait librement & par choix ; les récompenses doivent le flatter, on les accorde à son mérite ; & ce sont des êtres intelligents qui les lui accordent, & qui pourroient les lui refuser. S'il fait le mal, il est coupable ; il pouvoit ne le pas faire. On a droit de l'en blâmer & de l'en punir ; lui-même il est le premier à se faire justice & à se condamner. Les conseils, les exhortations, les promesses & les menaces sont légitimes, & peuvent produire les effets les plus heureux. Les conseils qu'on lui donne, l'homme est le maître de les suivre ; il peut se laisser ébranler par les exhortations, intimider par les menaces, & entraîner par l'espérance des récompenses.

Tous les liens qui unissent les hommes ensemble, la sensibilité, la reconnoissance, l'amitié, l'amour du bien public, biens souverainement foibles sous l'empire de la fatalité, reprennent toute leur force. L'homme doit être sensible aux miseres de ses semblables ; elles peuvent être adoucies par cette sensibilité, dont l'effet naturel est de les prévenir, autant qu'il est possible, par la prudence, & de les soulager par des secours. Placé lui-même dans des circonstances peu favorables, la sensibilité des autres peut lui procurer les mêmes avantages. Les bienfaits méritent de la reconnoissance, on en a véritablement obligation à celui de qui on les tient

il étoit le maître de ne pas les accorder. Les loix de l'amitié sont des loix sacrées; ce n'est point le hazard ni le destin qui unit les amis ensemble, mais le choix du cœur, & l'inclination libre de la volonté. Tout s'anime dans la nature & la société; les vertus sont cultivées, les vices combattus; les difficultés, loin de rébuter, excitent à les surmonter par de nobles efforts qui peuvent avoir un heureux succès. L'idée de ce que l'on peut, excite à faire ce que l'on doit; on se croit responsable de ce que l'on fait; on n'abandonne rien au hazard; on prend des précautions & des mesures pour réussir dans ses projets, parce qu'on est persuadé qu'elles peuvent influer sur les événements. Toutes ces conséquences sont essentiellement liées au dogme de la liberté; & comme ces conséquences sont des vérités évidentes de fait, elles supposent nécessairement la vérité du principe de droit d'où elles découlent.

Ainsi l'existence de la liberté est également une vérité de foi & de raison, révélée & démontrée: vérité chere à tout homme de bien, que les méchants seuls ont intérêt de ne pas reconnoître; nouveau titre qui l'appuye; vérité si intimement liée à la nature de l'homme, que malgré les doutes affectés & d'ostentation, on l'admet, quoiqu'on en dise, dans la pratique.

Nous avons déja fait entendre que la liberté dont nous jouissons, quoique liberté d'indifférence, ne nous donne pas une égale facilité à tout. Il en est en effet, des choses où tout nous porte, & que nous faisons très-volontiers & très-aisément, & d'autres qui coûtent beaucoup & qu'on ne fait que très-difficilement. Cette différence vient ou de la nature des choses mêmes, ou de nos dispositions particulieres, ou des secours nécessaires pour agir plus ou moins efficaces, quoique véritablement suffisants. Nous n'en jouissons pas moins alors d'une liberté véritable, dès qu'il n'y a qu'une simple dif-

ficulté: la facilité avec laquelle nous faisons quelque chose, nous laisse un vrai pouvoir de nous en abstenir ; & la difficulté que nous y rencontrons, n'ôte pas celui de la vaincre avec le secours de Dieu, qui, quand il nous le commande, nous aide a faire ce qui sans cela nous seroit non-seulement difficile, mais encore impossible. Ce pouvoir de vaincre les difficultés, nous le sentons en nous, nous l'éprouvons, nous en faisons usage, nous aimons même quelquefois à faire des choses difficiles par préférence aux choses les plus aisées ; & quand nous ne le faisons pas, nous sentons que si nous le voulions fortement, nous le pourrions faire; & s'il s'agit d'actions où la grace de Dieu nous est nécessaire, que nous pouvons la demander. Ainsi ce n'est pas le pouvoir qui nous manque, mais la volonté & le courage. Mais quoi qu'il en soit des circonstances particulieres, la liberté ne nous est donnée que pour nous conduire en hommes raisonnables dans l'ordre de la nature, en bons citoyens dans l'ordre de la politique, & en bons chrétiens dans l'ordre du salut. Or, tout ce qui est nécessaire à ces différents égards au commun des hommes, n'est point pour l'ordinaire dans la pratique extrêmement difficile. Ce qui l'est beaucoup, communément n'est pas de précepte, & lorsqu'il le devient, nous avons alors des motifs & des secours qui nous élevent au-dessus de nous-mêmes, & nous rendent capables des plus nobles efforts.

L'habitude n'impose point aussi de nécessité insurmontable ; tous les jours on se corrige des habitudes les plus invétérées ; & l'on surmonte les plus fortes. Si quelquefois la force de l'habitude se fait sentir avant qu'on ait pu la prévenir, cela ne forme que ces premiers mouvements, que Dieu n'impute point à ceux qui travaillent sérieusement à se corriger. Ce que fait en nous l'habitude, c'est de nous rendre facile ce qui en est l'objet ; son pouvoir

croît avec sa dureté ; on la suit volontiers ; on n'y résiste qu'avec peine ; mais on le peut ; & avec du courage on le fait. Malgré la force de l'habitude on est donc véritablement libre ; & l'on conserve le pouvoir de la suivre ou d'y résister (*a*) : on pouvoit encore plus aisément ne pas la contracter.

Enfin, la nécessité d'un secours de Dieu pour agir, ne détruit point la liberté. Nous n'examinerons point ici quel est ce secours dans l'ordre naturel, & dans l'ordre surnaturel : nous savons qu'il y a dans l'école plusieurs sentiments différents ; nous n'en adopterons aucun ; parce que dans une matiere si importante, nous ne voulons, tant qu'il nous est possible, rien avancer que de certain, & qu'aucun de ces sentiments n'a l'avantage de la certitude. Peut-être même qu'aucun n'y parviendra, faute d'un premier principe d'où l'on puisse partir, & qui puisse fixer.

Mais sans entrer dans aucune discussion à cet égard, nous dirons seulement qu'il est deux vérités, que tous les systèmes orthodoxes supposent comme si inconteſtables, que tous leurs partisans conviennent de la fausseté de leur opinion, si elle ne peut se concilier avec ces deux vérités. La premiere, c'est que quand Dieu commande quelque chose qui n'est pas naturellement possible, il aide par sa

(*a*) Il est des Théologiens qui croient qu'il peut y avoir un état d'endurcissement consommé, accompagné d'une soustraction totale de grace. Mais outre que ces Théologiens sont en très petit nombre, & qu'ils conviennent encore que cet état est rare ; ils n'en admettent pas moins le dogme de la liberté par rapport aux endurcis eux-mêmes ; & ce n'est qu'au mauvais usage qu'ils ont fait de leur liberté, qu'ils attribuent cette soustraction, dont elle est la punition ; de telle sorte que la privation du secours pour faire le bien & l'impuissance qui en est la suite, sont pleinement volontaires dans leur cause.

grace a l'accomplir , qu'il nous ordonne même de lui demander ce ſecours , très-capable de ſuppléer à notre impuiſſance , & qu'il eſt toujours très-ſincérement diſpoſé a nous l'accorder, puiſqu'il nous preſcrit de le lui demander. La ſeconde, que la grace n'impoſe point de néceſſité , que l'homme y conſent librement & peut s'y refuſer. Il ne s'agit pas d'examiner ſi tous les ſyſtêmes expliquent heureuſement cet accord de la grace & de la liberté , & s'ils conſervent exactement les droits de l'une & de l'autre. L'eſſentiel eſt que leurs défenſeurs ſont perſuadés qu'aucun ſyſtême ne doit être ſuivi , qu'autant que ſous l'empire de la grace le pouvoir d'y réſiſter ſubſiſte véritablement. Le reſte prouve tout au plus qu'ils raiſonnent mal ; la vérité n'en ſouffre point. Or, ces deux principes ſuppoſés , principes eſſentiels à tout ſyſtême pour être admis , & d'un ordre ſupérieur , il eſt viſible qu'un ſecours qui , 1°, ne manque point dans le beſoin , à moins qu'il n'y ait de la faute de celui qui s'en eſt privé ; & qui , 2°, ne détermine point ſi invinciblement le libre arbitre , qu'il ne puiſſe y réſiſter & agir d'une maniere oppoſée , il eſt viſible , diſons-nous , qu'un tel ſecours ne donne point d'atteinte à la liberté , & lui laiſſe le pouvoir de faire un choix entre deux choſes également poſſibles , quoique non pas toujours également faciles.

Il eſt vrai qu'il y a des graces ſi fortes qu'on n'y réſiſte jamais , comme il eſt des paſſions ſi violentes qu'il eſt bien difficile de les ſurmonter. Mais il eſt également vrai que les mouvements de la concupiſcence ne nous impoſent point la néceſſité d'y conſentir , & que nous pouvons également nous refuſer aux impreſſions de la grace, ainſi que l'a décidé le Concile de Trente.

Ce ſeroit ici le lieu de diſcuter les objections qu'on forme quelquefois contre la liberté. Mais ſi on y fait attention , on reconnoîtra que nous en

avons déja prévenu les plus apparentes. Celles que nous pourrions ajouter, & qu'on fait le plus valoir, ne ſont que des ſubtilités métaphyſiques, qui ne ſont que répandre des obſcurités ſur une choſe claire. Ce ſont des raiſonnements tirés de loin qui ne ſe préſentent point naturellement à l'eſprit, n'y portent point la lumiere, font naître tout au plus des doutes ſans perſuader, n'arrachent point du cœur & de l'eſprit le ſentiment de la liberté, lors même qu'on ne ſait pas y répondre. Les preuves au contraire que nous en avons données, ſont des preuves ſimples, claires, qu'on entend aiſément, auxquelles on ſe rend ſans peine; elles entrent d'elles-mêmes ſans effort dans l'eſprit, qu'elles éclairent, convainquent & perſuadent.

Nous ne pouvons néanmoins nous diſpenſer de dire un mot de ce ſyſtême ſi ſouvent combattu, & même déteſté par les Philoſophes les plus ſenſés du Paganiſme, reproduit de nos jours ſous diverſes formes, qui prétend que tout dans l'homme eſt purement phyſique & matériel, dépend des ébranlements qui ſe font dans le cerveau; que ces divers ébranlements donnent à l'ame ſes penſées, ſes inclinations, ſes jugements, ſes volontés; qu'ils en ſont la cauſe vraiment productrice, avec un empire ſi abſolu qu'elle ne peut s'en défendre.

Mais ſi on demande des preuves aux défenſeurs de ce ſyſtême, tous leurs raiſonnements n'aboutiſſent qu'à montrer que c'eſt-là une façon d'expliquer ce qui ſe paſſe dans l'homme, & plauſible & poſſible, ſans pouvoir lui donner un titre plus noble que celui d'hypotheſe: comme ſi une vérité clairement démontrée pouvoit être ébranlée par un ſyſtême deſtitué de toute ſorte de preuve poſitive, qui ne préſente que des obſcurités & des abîmes, éteint les lumieres naturelles; ſyſtême démenti par le ſentiment intime de tous les hommes, ſans en excepter ceux qui en ſont les auteurs & les partiſans;

Syſtême contredit par l'expérience, qui montre évidemment que l'ame eſt ſuſceptible d'opérations d'un ordre abſolument différent des impreſſions purement ſenſibles & méchaniques. Comment, en effet, attribuer aux impreſſions purement ſenſibles, les idées ſpirituelles & qui ne forment point d'image, les idées univerſelles & qui ont pour objet les principes généraux, les idées morales de l'ordre du vice & de la vertu, cette action de l'ame qui ſépare, quand elle le veut, ce qui fait également impreſſion ſur le principe méchanique du ſentiment, qui diviſe ce que les ſens apperçoivent également, qui rapproche des objets préſents les choſes paſſées qui ne font plus d'impreſſion ſur les organes, qui s'occupe d'une impreſſion plutôt que d'une autre, quoique également préſente & ſenſible; qui ſe refuſe aux ſatisfactions que la ſenſibilité phyſique lui préſente, & réſiſte aux mouvements qu'elle lui inſpire,

Il eſt étonnant comment nos modernes Philoſophes qui ſe prétendent les bienfaiteurs de l'univers, & ſe croient faits pour l'éclairer, en appellant ſi ſouvent dans leurs écrits à la voix de la nature, étouffent ſi indignement cette voix qui parle ſi clairement en faveur de la liberté; & ſous prétexte d'analyſer ce qui ſe paſſe dans l'homme, en dégradent la nature, en réduiſant la raiſon ſous le joug honteux du méchaniſme & d'une ſenſibilité groſſiere; briſent par-là tous les liens qui uniſſent les hommes enſemble, & les attachent à la vertu, leur raviſſent juſqu'au deſir de faire des efforts pour la pratiquer; efforts impuiſſants dans leur ſyſtême. Accoutumés à ſe laiſſer entraîner ſans combat par la ſenſibilité, à ſuivre en tout l'attrait du plaiſir; ils oſent juger que ce qui n'eſt que l'effet de la corruption de leur cœur eſt la nature même de l'homme; comme ſi tous les jours l'homme chrétien ſans ceſſer d'être homme, ne ſavoit

pas se refuser à l'attrait des plaisirs les plus enchanteurs, lorsqu'il ne peut les concilier avec les lumieres de son esprit & les maximes de sa conscience; se condamner même à des austérités les plus capables de révolter la sensibilité physique; sacrifier ses plus doux penchants au Dieu qu'il adore, à la religion qu'il professe, à la patrie qu'il veut & qu'il doit servir, & réaliser ainsi, à la honte de l'incrédulité, ce qu'elle reconnoît être au-dessus de ses forces, en le mettant au-dessus des forces humaines.

Eh, à quels excès ne doit pas conduire naturellement un pareil système ! Car si la sensation dominante décide de tout dans l'homme, s'il est impossible de s'y refuser, il n'y a donc point d'autre parti à prendre que de s'y laisser aller tout doucement, aux dépens de qui il appartiendra.

Au reste, la dépendance où est l'ame du corps qui lui est uni, ne donne aucune atteinte à sa spiritualité, & ne lui ôte pas sa liberté; elle prouve seulement l'union intime de ces deux substances d'une nature si différente. Nous ne connoissons pas sans doute parfaitement le mystere de cette union, mais nous concevons très-bien, quoique nous ne puissions pas l'expliquer dans le détail, que de même que Dieu a pu faire dépendre de l'ame une partie des mouvements du corps qui lui est uni, il a pu également faire dépendre une partie des opérations de l'ame de la constitution du corps. Ce que nous concevons très-possible, nous l'éprouvons. Ce n'est pas que l'état du corps & sa constitution actuelle soient la cause des pensées & des opérations de l'ame; c'est seulement une condition sans laquelle les fonctions spirituelles ne se font point avec la perfection qui leur est propre. Comme l'homme n'est point un pur esprit, ses actions ne sont point les opérations d'un pur esprit, mais celles d'un esprit uni à un corps.

Il faut donc ici bien distinguer deux choses, la

nature physique de la liberté & son essence morale. La nature physique de la liberté consiste dans un principe interne d'action, principe essentiel à l'ame & inamissible. Son essence morale est le pouvoir d'agir ou de ne pas agir à la lumiere d'un certain nombre d'idées distinctes. Tant que l'ame ne manque point des idées nécessaires pour user de sa liberté, déliberer, se conduire, se déterminer, alors aidée du secours du premier Etre son Auteur, elle est en état de choisir librement, de péser les motifs qui peuvent la décider, d'y acquiescer ou de s'y refuser. Ainsi elle jouit de l'exercice moral de sa liberté. La mémoire conserve ces idées & les représente dans le besoin. Or, comme la mémoire dépend en partie du corps, des traces qui se font dans les fibres du cerveau, ces fibres peuvent être si mal constituées, qu'elles ne puissent être régulièrement ébranlées par le son des différentes expressions qui rendent les idées; c'est l'état des insensés. On conçoit aussi qu'il peut y avoir dans ces fibres un tel dérangement ou un tel affoiblissement, qu'ils n'avertissent plus l'ame de la même maniere qu'ils faisoient autrefois; delà vient l'affoiblissement de la raison dans certains vieillards décrépits; le dérangement entier, ou seulement à quelques égards, passager ou perpétuel dans certaines maladies.

Mais comme ces différentes situations ne sont pas l'état naturel de l'homme, tel que nous le considérons, & comme jouissant du plein usage de sa raison, on n'en peut rien conclure contre sa liberté dans son état ordinaire & naturel, où il conserve sa raison & les connoissances qui lui sont nécessaires pour en faire usage. Ce sont-là des cas singuliers & extraordinaires, qui sont une exception à la regle commune, & donnent d'autant moins atteinte aux preuves que nous avons apportées en faveur de la liberté, que ces preuves n'ont aucun rapport à ces situations rares, où l'ame peut se trouver,

& que même elles les excluent poſitivement. Ce ſeroit un défaut de raiſonnement bien ſenſible que de ne pas vouloir juger des facultés d'une ſubſtance ſpirituelle unie à un corps, par ſa nature, & la ſituation où elle ſe trouve, lorſque ce corps eſt dans ſon état ordinaire & naturel, & que rien ne dérange la correſpondance mutuelle de ces deux ſubſtances, mais ſeulement par ces ſituations extraordinaires où la communication de l'ame avec le corps eſt dérangée, & l'exercice des facultés de l'ame eſt ſuſpendu à cauſe de la mauvaiſe conſtitution du corps. Lorſque Dieu permet ces dérangements, ni ſa juſtice, ni ſa bonté n'y ſont bleſſées, puiſqu'il ne rend point reſponſables de ce qu'on fait dans cette ſituation; trop juſte pour nous en récompenſer; trop bon pour nous en punir.

Nous ne pouvons ainſi paſſer ici abſolument ſous ſilence, la fameuſe objection qu'a Bayle ennemi de profeſſion de toute eſpece de vérité, & qui s'eſt fait toute ſa vie un pitoyable mérite du talent qu'il avoit de répandre des nuages ſur celles qui ſont les plus inconteſtables, a formée contre la liberté, qu'il a tournée en tant de manieres différentes, & ſouvent répétée avec tant de complaiſance & d'affectation. Il la tire du ſyſtême reçu dans quelques écoles au ſujet de la conſervation, qu'elles prétendent n'être autre choſe qu'une création renouvellée. Or, dit-il, dans le premier inſtant de la création, Dieu a produit nos ames avec toutes leurs modifications, ſans qu'elles ayent pu alors s'en donner aucune, ni concourir pour cela avec Dieu qui a tout fait en elles; & il en conclut qu'il en doit être de même dans les inſtans ſuivants, puiſqu'ils ſont tous de la même nature, & que Dieu, en conſervant ſes créatures, les crée en quelque ſorte de nouveau.

Il eſt bien aiſé de répondre à ce célebre Pirrhonien, en l'arrêtant dès le premier pas & en lui mon-

trant que tout ce grand étalage de métaphyſique qu'il fait pour faire valoir cette objection, n'a de force qu'autant que le principe dont il part eſt inconteſtable. Car pour attaquer avec quelque apparence une vérité démontrée, il faut ſans doute lui oppoſer quelque choſe qui le ſoit également. Or, le ſyſtême de la création renouvellée n'eſt rien moins que certain ; ſes partiſans en conviennent ; il a même plus l'air d'une ſubtilité d'école que d'une vérité : & effectivement à nous en tenir aux idées ſimples que nous en avons, l'idée de la création & celle de la conſervation ſont totalement différentes. La création eſt l'action par laquelle Dieu tire du néant une créature qui n'exiſte pas encore. Par la conſervation au contraire Dieu conſerve dans ſon exiſtence une créature qui exiſte déja. Or, ce ſont-là deux choſes qui ne ſont nullement ſemblables, puiſque ce qui exiſte a néceſſairement plus de rapport à l'exiſtence que ce qui n'eſt point. Que veut-on dire lorſqu'on prétend, pour étayer ce ſyſtême, que d'eux-mêmes, les êtres créés tendent au néant, & qu'ils y rentreroient réellement ſi Dieu ne les créoit de nouveau ? Ce qui exiſte déja ne tend pas plus vers le néant, que ce qui n'eſt pas tend à l'être ; comme ſi Dieu, en formant une créature, ne pouvoit pas lui donner une exiſtence durable, toujours néanmoins dépendante de ſa puiſſance & de ſa bonté, qui la lui conſerve directement & immédiatement &, demeurant également maître de la lui ôter. Loin donc qu'on puiſſe légitimement oppoſer au dogme de la liberté, le ſyſtême très-incertain de la conſervation conſidérée comme une création continuée, il en faudroit conclure au contraire, que ce ſyſtême eſt faux à un nouveau titre; ſi on ne pouvoit le concilier avec cette vérité. Auſſi ceux qui le ſoutiennent n'ont garde d'en convenir; ils prétendent que ces deux choſes s'allient très-bien enſemble ; & que quand ils diſent que la

conſervation eſt une création renouvellée, cela ſignifie ſeulement qu'elle nous maintient dans les dons que la création nous a faits, & conſéquemment dans la faculté d'agir, dont on peut ſe ſervir dès le moment qu'elle eſt donnée ; & ils ne trouvent aucune difficulté à concevoir qu'un être créé libre puiſſe faire uſage de ſa liberté dans le moment qu'il la reçoit de ſon Créateur.

II. QUESTION.

Quelles actions de l'homme ſont du reſſort de la liberté & peuvent lui être imputées à titre d'actions morales & libres ?

LE dogme expliqué, nous entrons ici dans la morale par rapport à des objets d'un exercice journalier, qui vont rappeller à la pratique ce que nous avons dit juſqu'ici, & qui y tend véritablement dans toutes ſes parties. Il falloit prouver que l'homme eſt libre, avant d'examiner juſqu'où s'étend ſa liberté, & quelles en ſont les bornes. Car il s'en faut beaucoup que la liberté de l'homme puiſſe tout à ſon gré ; l'Etre ſuprême de qui nous la tenons, en lui preſcrivant des limites, a voulu par-là nous avertir continuellement de notre dépendance, nous apprendre à borner nos deſirs, nous faire ſentir notre foibleſſe, nous exciter à réclamer ſon ſecours ; & nous tenir dans l'humilité.

Mais il faut ici obſerver que Dieu a donné la liberté à l'homme encore plus pour l'ordre moral, que pour l'ordre phyſique. En formant des êtres libres il a eu principalement en vue de faire des créa-

tures qui puſſent l'honorer par le choix de leur volonté, obſerver ſes loix, & pratiquer la vertu avec mérite. C'eſt pourquoi il ne faut point s'étonner que la liberté ne s'étende pas, au moins depuis la corruption de l'homme par le péché, à pluſieurs choſes d'ailleurs très-communes, qui n'ont point de rapport aux mœurs & ne peuvent nous rendre ni vertueux ni méchants.

Il faut encore diſtinguer le pouvoir qui conſtitue la liberté, de l'acte même, dont, comme tout autre pouvoir, il eſt très-ſéparable. Ce pouvoir eſt toujours plus étendu que ſon exercice qui peut être gêné par différentes circonſtances. Il eſt néanmoins borné, parce que c'eſt une faculté d'une créature eſſentiellement bornée elle-même; qu'il eſt ſubordonné à des pouvoirs ſupérieurs; qu'il peut être arrêté par des obſtacles invincibles; & que la dépendance où eſt l'ame du corps qu'elle anime, ne lui permet pas d'exercer ſes facultés avec la même facilité qu'elle le feroit ſans cet aſſujetiſſement (*a*).

Le même ſentiment intérieur, qui nous aſſure de notre liberté, nous fait également diſcerner les choſes qui en ſont l'objet, de celles qui n'en dépendent pas.

Il nous apprend 1°. Que les ſenſations ne ſont point ſoumiſes à l'empire du libre arbitre. Nous en éprouvons beaucoup que nous ne faiſons pas naître, & dont nous ne ſommes pas les maîtres. Les objets qui nous environnent, en agiſſant ſur notre corps, les produiſſent néceſſairement. En vain à la préſence de quelque choſe qui nous bleſſe, voudrions-nous nous refuſer aux mouvements de douleur, en vain voudrions-nous y faire ſuccéder des impreſſions de plaiſir; on ne commande point à la ſenſibilité; notre ame l'éprouve malgré qu'elle

(*a*) *Voyez* les Diſcours Philoſophique de M. Boullier.

en ait. Nous aurions beau ſouhaiter de certaines ſenſations; toute la véhémence de nos deſirs ne peut les faire naître, indépendamment des corps propres à les produire. Auſſi, à parler en général, Dieu, comme nous l'avons dit, ne nous fait ni un crime ni un mérite de nos ſenſations, & on n'en eſt pas plus agréable à ſes yeux, ni moins digne de ſes bontés, préciſément pour éprouver des ſenſations douces ou douloureuſes. Auſſi ce ne ſont point là des Actes humains; l'homme ne fait pas les ſenſations, il ne fait que les ſouffrir.

La liberté n'eſt pas néanmoins toujours ſans action par rapport aux ſenſations. Car quoique la préſence des objets les produiſe néceſſairement, nous ſommes ſouvent les maîtres de les éviter en nous éloignant de ces objets, & de les faire naître en nous en approchant. L'ame peut s'y rendre plus ou moins attentive; quelquefois même inſenſible, lorſqu'elles ſont foibles & ſans vivacité; & il peut y avoir en cela du bien ou du mal, ſuivant que les objets de ces ſenſations douces & agréables, triſtes ou douloureuſes, ſont bons ou mauvais, permis ou défendus, à cauſe du rapport qu'ils ont aux bonnes mœurs. Lors même que ces impreſſions ſont nées en nous ſans que nous y ayons eu aucune part, quoique nous ne puiſſions prévenir ni ſouvent arrêter le ſentiment de plaiſir ou de douleur qui en eſt inſéparable, la volonté peut néanmoins conſentir à ce qui ſe paſſe en elle, en y prenant de la ſatisfaction, ou y refuſer ſon conſentement en le déſapprouvant; & de cette maniere la ſenſation peut-être l'occaſion d'une faute véritable ou d'un acte de vertu, ſuivant que l'objet eſt bon ou mauvais. Mais ce n'eſt point le ſentiment de douleur ou de plaiſir qui nous rend aux yeux de Dieu dignes de châtiment ou de récompenſe, mais la part que prend notre volonté à l'un ou à l'autre, en y donnant occaſion ou en y acquieſçant, & s'y laiſſant

entraînent, lors même qu'elle n'a contribué en rien à leur production. C'eſt ce qui fait d'une ſenſation phyſique une action morale; de-là le mérite des pratiques de mortification qui en faiſant ſouffrir le corps, purifient & ſanctifient l'ame; le mérite plus grand encore des martyrs & des tourments qu'on leur faiſoit endurer. De-là encore le mal & le déſordre des plaiſirs ſenſibles lorſqu'il ſont défendus.

2°. Le ſentiment intérieur nous fait connoître que ce n'eſt point notre liberté qui préſide à la production de nos idées; qu'elles dépendent de la nature des objets qu'elles repréſentent, & de la maniere dont ils nous ſont connus: que ce que nous connoiſſons d'un objet, & l'idée que nous nous en formons ont enſemble une liaiſon néceſſaire. Il nous apprend également, que la plupart de nos connoiſſances viennent des ſens, de l'éducation & de l'expérience: que les mouvements qui ſe font dans nos organes ſont le moyen que la Providence a établi pour faire paſſer à notre ame les idées des objets qui nous environnent. Il nous apprend encore, que ſuivant les différentes manieres dont un objet eſt apperçu par l'entendement, & nous eſt repréſenté comme convenable ou nuiſible, l'idée qui s'en forme & qui y répond, produit en nous naturellement des mouvements d'averſion ou d'amour, d'éloignement ou de déſir. Dans tout cela notre liberté n'agit point: auſſi dans l'ordre moral, ſon mérite & ſon bien être n'en dépendent point.

Mais la liberté de l'ame n'eſt pas ſans exercice, par rapport aux idées & aux jugements qui les ſuivent. Et pour mieux diſcerner ce qui lui appartient, il faut diſtinguer deux actes de la volonté, le premier par lequel elle prononce ſur la nature des choſes, ſur les avantages qu'elles peuvent procurer, & les déſavantages qu'elles peuvent cauſer. Le ſecond par lequel elle ſe détermine à agir en conſéquence. Il ne dépend pas ordinairement de la volonté

volonté qu'une chose nous paroisse indifférente, digne d'être recherchée ou rejettée ; cela dépend de la qualité de l'objet & de la manière dont il est représenté, qui ne dépend pas toujours d'elle. Aussi elle ne doit à cette idée ni les vertus ni les vices, si ce n'est autant qu'elle y cède ou qu'elle y résiste. Car quoique les ébranlements qui se font dans le cerveau excitent des pensées saintes ou criminelles, des attraits honnêtes ou vicieux, l'ame n'en est pas moins la maîtresse de les suivre, de s'y rendre ou de s'en éloigner.

Il peut donc y avoir ici un grand exercice de la liberté : d'ailleurs ou les objets sont présentés à l'esprit avec cette évidence parfaite, indépendante de tout raisonnement, ou ils ne paroissent évidens qu'à l'aide de quelque raisonnement, ou bien ils demeurent toujours environnés de ténèbres & d'obscurités que nous ne pouvons éclaircir entièrement. Nous ne sommes pas les maîtres de rejetter follement des vérités qui sont claires par elles-mêmes, telles que celle-ci : le tout est plus grand que la partie : ces vérités sont trop sensibles, pour que nous puissions ne pas y acquiescer lorsque nous y faisons quelque attention. La liberté n'a d'action à leur égard, que dans le pouvoir qu'elle a d'y rendre l'ame plus ou moins attentive, d'en retracer le souvenir ou de l'écarter, de les comparer avec d'autres, de chercher à les obscurcir, &c. Les idées qui ne sont évidentes qu'à l'aide de quelques raisonnements, dès que nous comprenons la force des raisons, entraînent aussi notre consentement, & l'entraînent nécessairement, parce que nous ne pouvons regarder comme faux ce qui est vrai, & nous paroît vrai ; il peut néanmoins y avoir du mérite à croire ces vérités, parce que nous pouvons nous appliquer, en conséquence du choix de notre volonté, à l'intelligence des motifs sur lesquels elles sont appuyées, & que cette application volontaire

& de choix à des choſes, que nous pouvons être obligés de ſavoir, eſt quelque choſe d'eſtimable & de digne de louanges.

Enfin lorſque les idées n'ont point, même à l'aide du raiſonnement, cette clarté qui porte la lumiere dans l'eſprit, & qu'elles renferment encore des difficultés & des obſcurités qui peuvent arrêter, nous ſommes extrêmement libres de prendre parti pour ou contre, & encore plus de nous appliquer à en découvrir la fauſſeté & la vérité. Dans le temps même que l'un des partis nous ſemble plus véritable, nous pouvons l'examiner encore, diſcuter ce qui nous décide, porter notre attention ſur les raiſons contraires; & alors il n'eſt pas impoſſible que ce qui nous paroiſſoit vrai, ne change de nature à la réflexion.

C'eſt pourquoi l'acte de foi que nous faiſons ſur les vérités de la religion eſt un acte libre & méritoire. Car quoiqu'il ſoit vrai & évident que Dieu les a révélées, non-ſeulement ces vérités renferment toujours des obſcurités & des difficultés qu'il y a du mérite à mépriſer ſans s'en laiſſer ébranler, mais encore c'eſt très-librement que nous étudions les raiſonnements qui nous prouvent l'exiſtence de la révélation, & que nous conſentons à la grace qui nous porte à nous y rendre; & c'eſt ſur la liberté qui accompagne l'acte de foi, qu'en eſt fondé le merite. Auſſi tout ce qui dans cette matiere ne dépend pas de nous, ne nous eſt point imputé, comme ſeroit le défaut d'inſtruction & de connoiſſance en ceux qui n'ont point entendu parler de Jeſus-Chriſt & de ſon Evangile, ou qui n'ont pu entendre ceux qui leur en parloient. Au contraire les peuples à qui Jeſus-Chriſt a fait porter ſon Evangile, & ont refuſé de s'y rendre, ſont coupables aux yeux de Dieu, comme ceux qui ont cru méritent des récompenſes; parce que, comme dit S. Auguſtin, conſentir à la grace de vocation ou n'y pas conſentir, ſont des actes libres & qui dépendent de notre volonté: *Conſentire autem vel*

dissentire vocationi Dei, propriæ voluntatis est.

Comme la représentation du rapport que les objets ont avec nous, accompagne souvent l'idée que nous en avons, suivant qu'ils paroissent nous convenir & nous être nécessaires ou préjudiciables, il naît en nous des mouvements opposés & proportionnés à la nature du rapport de ces objets avec notre être. Ces mouvements ne dépendent point de nous, ils préviennent l'exercice de notre libre arbitre; ils sont excités nécessairement dans notre volonté, à qui il est naturel de desirer ce qui lui convient, & de s'éloigner de ce qui lui est contraire. Si deux objets ont chacun un côté favorable & un autre qui ne l'est pas, notre volonté a également pour chacun deux mouvements opposés, l'un d'amour & de complaisance, l'autre d'éloignement & d'aversion, attirée d'un côté & rebutée de l'autre. Tous ces mouvemens différents sont des mouvements indéliberés, produits nécessairement par les objets que les idées représentent. Mais ces impressions indélibérées n'imposent point une nécessité d'agir; notre liberté est la maîtresse de s'y refuser & de choisir.

Ce qui n'est point contraire à ce qu'enseigne S. Augustin, que nous ne pouvons nous dispenser d'agir conformément à ce qui nous plaît le plus. Car cette nécessité dont parle S. Augustin, n'est qu'une nécessité de conséquence, qui bien loin de détruire la liberté, a pour principe la liberté même, & est la preuve de son activité. Car l'objet qui nous plaît le plus n'est pas celui pour qui nous avons plus d'attraits indélibérés, en conséquence de cette impression naturelle que peut causer la premiere idée que nous nous en formons, mais celui que notre liberté choisit & pour laquelle elle décide; & comme ce choix est délibéré, libre & volontaire, l'action qui en est une suite l'est également.

Quoique ceci s'entende aisément, un exemple le rendra encore plus sensible, & mettra l'ac-

tivité de la liberté dans un plus grand jour. Il se présente l'occasion de faire une riche fortune, mais pour cela il faut se résoudre à faire une injustice. D'un côté l'intérêt excite, de l'autre la loi de Dieu & la crainte de l'offenser retiennent. Ces deux mouvements sont deux mouvements nécessaires & indélibérés. Partagée entre ces deux partis, la volonté n'est décidée pour aucun invinciblement; & quoiqu'elle ne puisse s'empêcher de ressentir les mouvements opposés de crainte de Dieu, & le desir de s'enrichir, elle jouit en entier de sa liberté, qui peut également se décider en faveur de la conscience ou de l'intérêt. Elle se décide enfin & fait son choix, en se rendant avec délibération à l'un de ces premiers mouvements, qui d'abord étoient indélibérés. Mais dès qu'on suppose ce choix fait, comme il est impossible qu'une chose soit en même temps & qu'elle ne soit pas, il n'est pas possible de supposer que la volonté n'agisse pas conformément & en conséquence. Mais aussi cette impossibilité & cette espece de nécessité n'est qu'une nécessité de supposition, fondée sur le choix libre de la volonté, & qui s'accorde si bien avec la liberté, qu'elle en est l'effet & l'exercice le plus marqué.

Le choix & l'action sont si essentiellement libres, que, quoi qu'on suppose le choix fait, tandisque les choses sont encore entiéres, la volonté peut changer d'avis & revenir au parti contraire. Car lorsque nous nous déterminons à agir, cette détermination n'est point une détermination physique fondée sur la nature d'une cause, qui produise nécessairement & essentiellement son effet, telle qu'est celle d'une pierre qui après avoir été élevée en l'air retombe nécessairement à terre; c'est une détermination morale, fondée sur une raison suffisante, bonne ou mauvaise, qui fait plus ou moins d'impression sur l'ame, mais qui ne la decide point absolument & nécessairement. En même temps qu'elle se rend à cette raison, elle sent bien

qu'elle pourroit, si elle le vouloit, agir autrement, & que ce qu'elle se propose n'est point essentiel à son existence & à son bonheur présent. Le motif qui la décide la laisse donc maîtresse du choix. Il n'est pas même la cause véritable de la détermination, mais seulement une condition nécessaire pour se déterminer; parce que l'ame ne se détermine point sans motif: mais c'est l'ame qui se détermine elle-même en conséquence. Ainsi la raison suffisante pour laquelle une action se fait n'est pas du côté du motif, mais du côté de l'activité de l'ame; & ce qu'on ne fait pas, aura également une raison suffisante pour exister quand l'ame le voudra, parce qu'elle a une puissance capable de résister au motif qui fait agir différemment, & de se laisser conduire par la raison contraire.

En effet, il n'y a dans le monde aucun bien qui ait dans notre esprit des raisons de préférence assez fortes pour nous fixer irrévocablement, & nous déterminer absolument. Il en est comme des aliments nécessaires en général pour la conservation de la vie, mais dont aucun n'est essentiel jusqu'à ne pouvoir être suppléé. Un bien pur & sans mélange capable de faire notre bonheur présent, emporteroit invinciblement notre volonté, mais il n'en est aucun sur la terre; chacun a quelques avantages joints à quelques inconvénients, qui les uns & les autres peuvent plus ou moins nous toucher. Aussi les impressions agréables ne nous entraînent point nécessairement, comme les impressions douloureuses ne nous rebutent point absolument. On peut avoir différentes raisons de se refuser aux premieres, ne fût-ce qu'à cause des suites funestes qu'elles entraînent après elles. L'expérience nous apprend également que quoique l'homme craigne naturellement la douleur, il peut avoir des raisons de s'y exposer volontairement & de la soutenir avec courage; pour la conservation de sa vie, par exemple, ou par esprit de pénitence:

& lors même que nous nous sentons portés vers quelque espece de bien en particulier, & qu'il nous paroît mériter la préférence, il ne nous semble point la mériter, jusqu'au point d'entraîner invinciblement notre consentement, & nous demeurons toujours les maîtres de nous dérober à l'attrait du bien le plus apparent; soit parce que nous pouvons en affoiblir l'impression en y opposant des raisons contraires, ou en portant ailleurs l'attention de notre esprit; soit parce que ce qui nous paroît le meilleur parti ne l'est jamais si parfaitement, que nous ne puissions trouver des avantages à ne le pas suivre. On fait bien ce qui est le mieux; on le reconnoît; on en convient; on n'en fait pas moins quelquefois ce qu'on ne peut douter être le moins avantageux.

Aussi tous les jours on compare les différents biens ensemble, les biens sensibles, avec les biens spirituels; les biens présents avec les biens à venir; les faux avec les vrais biens; & il s'en faut de beaucoup que les biens les plus estimables soient toujours les biens préférés. Si quelque chose étoit capable de nous déterminer invinciblement, & de nous attacher irrévocablement, ce seroit sans doute le souverain bien, qui seul peut faire notre bonheur. C'est en effet, l'impression que fait la vue de Dieu sur les Anges & sur les Saints. Mais dans cette vie il ne nous est pas assez parfaitement connu, pour produire en nous cet effet. Si notre raison ne nous permet pas de douter que Dieu ne soit préférable à tout, les objets sensibles nous le font souvent oublier, & en détournent l'attention de notre esprit. L'espérance de pouvoir un jour revenir à lui & nous convertir, nous empêche de sentir tous les risques que nous courons en l'abandonnant. Le plaisir que peut causer sa possession; plaisir éloigné dont nous ne jouissons qu'en espérance, & que nous ne cessons point d'espérer pour l'avenir, lors même que nous nous en rendons actuellement

indignes, & celui que nous procurent les biens de cette vie ; plaisir présent & dont nous goûtons toute la douceur, se contrebalancent mutuellement : & ce qu'il y a d'infiniment supérieur dans le premier ne nous touche pas autant qu'il devroit ; tandis que les plaisirs présents nous affectent avec la plus grande vivacité. Nous nous trouvons par-là dans une espece d'équilibre, tel que nous l'avons expliqué, par rapport au bonheur à venir & aux biens de cette vie ; maîtres de nous décider pour l'un & pour les autres, & pouvant avoir à cet égard des raisons opposées; pour le bonheur à venir à cause de sa durée & de sa supériorité, bien capables de nous dédommager de tous les sacrifices qu'il faut faire pour nous l'assurer ; & pour les biens de cette vie, à cause des satisfactions présentes qu'ils nous procurent.

Puisque Dieu lui-même, quoiqu'il soit la fin de l'homme ; fin naturelle, fin essentielle & que rien ne peut remplacer, ne fait point sur nous une impression assez forte pour l'emporter absolument & nécessairement sur tous les biens créés ; à plus forte raison aucun de ces biens qu'on peut se proposer pour fin, n'est assez puissant pour nous attirer d'une maniere à ôter la liberté du choix. Tous ont une infinité de faces différentes, sous lesquelles on les peut envisager, & qui font qu'à différents égards ils sont un mal & un bien, dont l'homme peut se laisser différemment affecter, & qu'il peut même diversement se représenter ; jusqu'à prêter des forces aux motifs qui naturellement le touchent moins ; assez maître de fixer son attention sur ce qu'il veut, & de la détourner de ce qui sans cela l'entraîneroit trop fortement, pour ne l'être point d'une maniere insurmontable. Il n'y a en cette matière que le desir naturel d'être heureux, la tendance invincible de notre cœur au bien ; image auguste de l'amour immense que Dieu a pour son Etre, seul bien par essence ; qui ne soit pas du ressort de

notre liberté, parce que nous ne pouvons jamais imaginer une raison de souhaiter de ne pas être heureux. C'est pourquoi nous ne pouvons jamais aimer le mal considéré comme un mal ; le mal même le plus évident, lorsque nous le faisons, ne peut nous séduire qu'autant qu'il prend les dehors & l'apparence du bien, & nous ne pouvons demeurer en suspens qu'entre deux biens différens, vrais ou apparents, & non entre un bien & un mal. Tout ce que peut faire notre liberté, c'est de modifier cet amour essentiel & nécessaire, en le portant sur ceux des biens particuliers dont elle veut faire dépendre davantage son bonheur : & c'est seulement en ce sens que S. Augustin enseigne que nous sommes libres quant à l'amour & au desir de notre félicité.

L'expérience ne nous instruit que trop de cette liberté, puisque tous étant formés pour la même fin, tous ayant la même tendance vers le bien en général ; tous souhaitant également d'être heureux, on remarque néanmoins que les hommes prennent des voies différentes à l'infini, pour se procurer ce bonheur, objet commun de tous leurs desirs. Cet amour du bonheur subsiste également & dans ceux qui se trompent sur ce qui peut faire le vrai bien de l'homme, & dans ceux qui ne recherchent que ce qui en est le véritable objet. C'est par l'amour réglé du bien que le juste observe la loi ; c'est par l'amour dérégié du bien que le pécheur s'abandonne à ses passions : ainsi aimer le bonheur n'est ni un crime ni une vertu. C'est une impression divine, une nécessité ; le chercher dans la créature ou en Dieu, c'est l'effet de la liberté, & ce qui forme le crime ou la vertu. Coupables & très-coupables lorsque nous nous trompons, parce que nous dérangeons l'ordre établi par l'Etre suprême ; nous abusons d'un sentiment qu'il ne nous a donné que pour le porter vers le vrai bien : nous aimons ce

particulier un bien faux & qu'il nous défend d'aimer ; nous érigeons en bien ce qui n'eſt pas un bien pour nous ; libres dans le choix des biens que nous pouvons nous propoſer, nous le ſommes également dans le choix des moyens qui y conduiſent, le plus ſûr & le plus facile mérite ſans doute la préference : mais la volonté n'eſt point néceſſairement aſſujettie à le choiſir. Un autre peut lui plaire & lui convenir davantage.

III. QUESTION.

Le pouvoir de pécher eſt-il de l'eſſence de la liberté ?

On peut conſidérer la liberté en général & par rapport à tous les êtres qui en jouiſſent, ou en particulier, & ſeulement dans quelques-uns des êtres qui la poſſedent.

Il eſt évident, que lorſqu'on conſidere la liberté en elle-même & en général, le pouvoir de pécher ne lui eſt point eſſentiel. Car Dieu eſt un être parfaitement libre, & même le plus libre de tous les êtres. Il eſt néanmoins par ſa nature abſolument incapable de pécher. Sa liberté ne peut ſe porter qu'au bien, & en ce qui eſt au-dehors de lui-même, il le fait très-librement. Car, quoiqu'il ſoit eſſentiellement bon & eſſentiellement puiſſant, dans l'exercice de ſa bonté & de ſa puiſſance il a néanmoins formé des actes parfaitement libres. Il étoit abſolument le maître de créer des êtres différents de lui, ou de n'en pas créer. Ils n'étoient néceſſaires ni à ſa gloire ni à ſon bonheur. Les biens qu'il leur a faits, il étoit maître de les leur accorder, de leur en donner davantage, & de leur en donner moins ; & en cela il a fait éclater ſa ſouveraine

liberté, qui a réglé, comme elle l'a voulu, le sort & le choix de ses créatures. Aussi étendue que sa puissance, qui ne connoît point de bornes, cette liberté n'est point astreinte à aucune façon d'agir particuliere, mais toujours digne d'un être souverainement parfait; tout ce qu'elle fait, & tout ce qu'elle peut faire, est bon, saint, & ne peut servir qu'à faire éclater les traits de ses perfections infinies. Loin donc que le pouvoir de pécher appartienne à l'essence de la liberté, l'idée de la liberté, la plus parfaite & la plus grande qui puisse être, exclut essentiellement ce pouvoir (*a*).

En effet, ce qui constitue la liberté, c'est le pouvoir d'agir ou de ne pas agir. Ce pouvoir peut subsister, sans celui de se porter au mal. Il auroit alors pour objet le choix entre les différents biens, proportionnés à la nature de l'être qui la possede; objet bien digne de la liberté, & seul digne d'elle. Ce n'est donc point seulement, par rapport à Dieu, que le pouvoir de pécher n'est point essentiel à la liberté (*b*). Il est absolument le maître de former des créatures, qui soient dans l'heureuse impuissance de faire le mal, & dont le libre arbitre ne puisse s'exercer, que par rapport aux différents biens qui leur conviennent. Ainsi la nature humaine de Jesus-Christ, absolument (*c*) incapable de pécher, en vertu de l'union hypostatique, n'en jouissoit pas moins de la liberté la plus parfaite. Il ne pouvoit sans doute rien faire qui pût blesser la

(*a*) Ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminatè se habeat ad bonum vel malum.... & ideò ubi perfectissimum est liberum arbitrium; ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest. *S. Th. in 2. dist. 25. Q. 1. Art. 1. ad 2.*

(*b*) Deus liber qui malum velle non potest. *S. Aug.*

(*c*) An ideo in illo non libera voluntas erat, ac non magis tanta erat, quia magis peccato servire non poterat. *S. Aug. de prædest. sanct. c. 15.*

fainteté de son être, & son humanité participoit en cela à la prérogative de la divinité, à laquelle elle étoit unie. Mais dans la multitude de biens & de bonnes œuvres qu'il pouvoit faire, il a choisi très-volontairement celles qu'il a pratiquées; ses miracles, ses occupations, la maniere de ses prédications, ses prieres, le temps qu'il y donnoit, ses courses évangéliques, &c. tout cela a été de son choix. S'il a accompli fidellement la loi de Moyse, c'est qu'il s'y est volontairement assujetti, en se mettant dans un état qui le demandoit: maître néanmoins de s'en affranchir & de s'en dispenser, *filius hominis, Dominus est Sabbati*, disoit-il lui-même. Sa mort même pour le salut des hommes, objet de sa mission, a été très-libre. Il n'est mort que parce qu'il l'a bien voulu; (*a*) non qu'il eût pu y manquer, si son divin Pere l'eût absolument exigé de son obéissance, mais c'est que le commandement qu'il lui en fit étoit relatif à l'acceptation qu'il feroit de cette maniere de racheter les hommes; & qu'il eût pu d'ailleurs en demander dispense & s'affranchir de cette nécessité, dans le temps que les Juifs vouloient se saisir de lui, pour le faire mourir, comme il le fait entendre par ce qu'il dit alors à S. Pierre: Est-ce que je ne puis pas prier mon Pere de m'envoyer des légions d'Anges, qui, si j'en avois besoin, voleroient à mon secours (*b*)?

Ce n'est pas seulement en Jesus-Christ que la liberté est incapable de pécher. Les Anges (*c*) & les Saints participent à leur maniere à cet avantage; & pour couronner le bon usage qu'ils en ont fait, tandis qu'elle pouvoit encore s'échapper, & assurer en même temps leur bonheur, Dieu les a fixés invariablement dans le bien, & a sanctifié leur liberté, dont ils

(*a*) Oblatus est quia ipse voluit. *Isa* c. 10.

(*b*) *Math.* 28.

(*c*) Major libertas arbitrii est in Angelis qui peccare non possunt quàm in nobis qui peccare possumus. *S. Th. Quæst.* 72. *Art.* 8. *ad.* 2.

ne peuvent plus abuſer. Auſſi S. Auguſtin ne vouloit pas qu'on fît entrer le pouvoir de pécher dans l'idée & la définition du libre arbitre. Ce pouvoir, ſuivant S. Anſelme (*a*), lui eſt étranger. Il n'eſt ni la liberté elle-même, ni une partie de la liberté. Il n'eſt que la ſuite de l'imperfection de la créature. Car quelque parfaite que ſoit une pure créature, ſes lumieres ne s'étendent pas à tout. Elle eſt naturellement trop foible, pour ſe ſoutenir toujours & ne ſe démentir jamais, à moins qu'elle ne ſoit ſoutenue d'un ſecours extraordinaire, tel que celui qui a été accordé à l'humanité de Jeſus-Chriſt. Elle peut donc, indépendamment de ce ſecours, ſe tromper, s'égarer, ſe laiſſer vaincre & conſéquemment pécher (*b*).

Mais comme ces ſecours extraordinaires, qui élevent la créature au-deſſus d'elle-même, ne ſont point renfermés dans l'ordre préſent de la divine Providence, ce pouvoir de pécher, quoiqu'il ne ſoit pas de l'eſſence de la liberté, puiſqu'il en peut être ſéparé par une grace ſinguliere, eſt toujours joint au libre arbitre dans les créatures qui ne jouiſſent pas encore de la béatitude, & qui ne ſont que dans le chemin qui y conduit. En elles le libre arbitre ſe reſſent toujours de l'imperfection de la nature créée, ſuſceptible du bien & du mal, du vice & de la vertu (*c*). C'eſt pourquoi le Juſte nous eſt repréſenté

(*a*) Non pertinet ad definitionem liberi arbitrii poſſe peccare : nec libertas, nec pars libertatis eſt potentia peccandi. *S. Anſel. de lib. arb. c.* 1.

(*b*) Poſſe peccare non eſt de naturâ liberi arbitrii, ſed conſequitur liberum arbitrium ſecundùm quod eſt in naturâ creatâ. *S. Th. de verit. Q.* 24. *Art.* 3. *ad.* 2.

(*c*) Quod liberum arbitrium diverſa eligere poſſit ſervato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus ; ſed quod eligat peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis ejus. *S. Th.* 5. *Q.* 2. *Ibid.*

dans l'Ecriture sous l'idée d'un homme, qui a pu, comme le pécheur, transgresser la loi & ne l'a pas fait C'est dans le même sens que S. Jerôme, après avoir dit que Dieu seul est impeccable, ajoute que tous les autres êtres, doués de la liberté, peuvent également faire le mal, comme le bien (*a*).

Tel est en effet l'état dans lequel les Anges & le premier homme ont été créés. Le libre arbitre, que Dieu leur avoit donné, renfermoit le pouvoir de pécher. L'homme, & une partie considerable des Anges en ont abusé. Dieu pouvoit sans doute prévenir cet abus, en les portant si infailliblement au bien, que le pouvoir de faire le mal, lié & contenu en quelque sorte par des graces efficaces, n'eût eu aucun effet funeste. Ce qu'il pouvoit faire, il ne l'a pas jugé à propos. Ce n'est pas à nous à lui demander raison de sa conduite, ni à tenter de la comprendre. Il ne nous l'a pas fait connoître, & nous pouvons très-bien nous passer de cette connoissance. Il a pu sur ce point, ainsi que sur bien d'autres, exiger une soumission aveugle, & qui ne doit pas nous coûter. Nous savons à cet égard tout ce qu'il nous importe de savoir, c'est que tout ce que Dieu fait est toujours bien. Ce principe est évident, & il éclaircit tout. Les actions de Dieu portent en elles-mêmes leur justification. Ainsi, puisque nous voyons qu'il permet le mal, nous sommes par cela seul bien sûrs, qu'il a des raisons de le permettre, & que ces raisons sont dignes de lui. Ce sont les raisons d'un Dieu, d'un Etre infini; elles tiennent de sa nature: & est-il surprenant qu'elles surpassent la portée d'un esprit borné, comme le nôtre? C'est un hommage que

(*a*) Solus Deus est in quem peccatum non cadit, cætera, cum liberi sint arbitrii, in utramque partem inclinari possunt, & suam flectere voluntatem. *S. Hyeron. Epist.* 146.

nous lui devons, de nous contenter de ce qu'il veut bien nous découvrir de ſes deſſeins, ſans nous troubler de ce qu'il nous cache (*a*).

C'eſt là ſans doute la meilleure réponſe qu'on puiſſe faire à ces objections ſur la liberté, répétées juſqu'à l'ennui, ſoutenues de mille comparaiſons tirées de ce qui ſe peut paſſer parmi les hommes, & qu'en eux on ne pourroit excuſer, pour en conclure qu'il n'eſt pas plus poſſible de juſtifier la Providence du mal, qu'elle n'empêche pas; objections répétées en cent façons différentes, dans les ſept à huit volumes *in-folio* du fameux Bayle. Cette réponſe eſt ſimple, claire, ſolide, & fondée ſur une fin de non-recevoir, qu'il ne peut éluder, & ſur une ſuite de vérités, qu'il ne peut raiſonnablement conteſter. Car voilà ce que l'on dit à M. Bayle. Il y a un Dieu; il n'eſt pas poſſible d'en douter; il eſt forcé d'en convenir; & en cas de conteſtation, il eſt aiſé de le lui démontrer. Il y a du mal dans le monde, & beaucoup de mal non-ſeulement phyſique, mais encore moral. Ceci n'eſt encore que trop conſtant. Ce mal n'a pu s'introduire, qu'autant que Dieu a voulu le permettre. Cette propoſition eſt avouée de tout le monde. A-t-il pu le permettre ſans bleſſer les droits de ſa ſageſſe, de ſa bonté, de ſa ſainteté? Oui ſans doute, puiſqu'il l'a permis. Il ne peut rien faire qui bleſſe ſes divins attributs, ni ſe démentir lui-même. Mais, comment concilier la permiſſion du mal avec la ſainteté de Dieu & ſa bonté. C'eſt ici que commencent les objections de Bayle. Et c'eſt là que nous pouvons l'arrêter, ſans entrer dans cette conciliation. Car puiſque Dieu permet réellement le mal, il faut bien que ſa bonté & ſa

(*a*) Numquid negandum eſt quod apertum eſt, quia comprehendi non poteſt quod occultum eſt? Propterea dicturi ſumus non ita eſſe, quia cur ita ſit non poſſumus invenire. *S. Aug. de dono perſev. c.* 14.

ſainteté ne ſouffrent point de cette permiſſion.

M. Bayle voudroit que nous expliquaſſions le comment, & que nous donnaſſions des raiſons de la permiſſion du mal. Mais c'eſt un fait que cette permiſſion, & ce fait eſt lui-même une raiſon déciſive, & nous n'en avons point beſoin d'autres. En vouloir de différentes, c'eſt une prétention évidemment déraiſonnable. Nous ne ſommes pas faits pour pénétrer l'Être de Dieu, les conſeils de ſa Providence, les rapports infinis qui ſe trouvent entre ſes attributs & ſes décrets, mais pour reſpecter & adorer tout ce qu'il fait ou permet, & qui par cela ſeul ne peut jamais bleſſer ſa ſainteté infinie, ſon infinie bonté. Nous devons nous contenter de cette connoiſſance; elle nous ſuffit pour nous éclairer, & nous faire ſentir, que les raiſonnements que nous pourrions faire au contraire, ne ſont pas juſtes, quoique peut-être nous ne puiſſions pas en montrer directement, & en détail le défaut; faute de bien connoître le plan général, que Dieu s'eſt propoſé dans la création de l'univers, ou nous ne pouvons douter, que tous les droits de ſa bonté, de ſa ſainteté, de ſa juſtice, ne ſoient conſervés dans toute l'étendue. Nous en devons encore conclure que toutes les comparaiſons tirées des créatures, & que Bayle entaſſe de toute eſpece, outre le vice ordinaire des comparaiſons d'être une preuve très-équivoque, ont encore ce défaut eſſentiel & ſenſible de vouloir juger, d'après les devoirs des créatures, des droits du Créateur, qui ne doit rien, ſi ce n'eſt à lui-même. Maître abſolu de tout, ſa Providence embraſſe le monde en grand & dans ſon entier; ou il faut bien que le mal ait pu tenir ſa place, puiſqu'il s'y trouve. Il en tire certainement du bien; ſoit pour les Juſtes, qui en ſont l'ornement, dont les vertus brillent davantage, & ont plus d'occaſions de paroître & de s'exercer, ſoit pour ſa gloire, qui en eſt le terme; ſoit à cauſe

de l'incarnation de son Fils, mystere si propre à glorifier Dieu, à faire éclater sa sainteté, seul capable d'épuiser sa bonté par une communication infinie, *solutio totius difficultatis Christus est*; soit pour d'autres raisons que nous ignorons.

La liberté au reste étoit un des plus riches présents, que Dieu pût faire aux créatures intelligentes. Le pouvoir de faire le mal, qui y étoit joint, n'est point quelque chose de positif. C'est une pure négation d'une plus grande perfection. Car Dieu, en créant l'homme & l'Ange libres, ne leur a pas donné deux facultés; celle de faire le bien, & celle de faire le mal. Il ne leur a donné positivement que celle de faire le bien, mais non au point de ne pouvoir s'en écarter. Ils étoient au sortir de ces mains des êtres entiérement bons & saints, mais d'une bonté & d'une sainteté bornée. C'étoit des créatures, qu'il formoit. Produire un être bon & saint, & un être qui ne peut décheoir de sa bonté, ce sont deux choses très-différentes. Dieu a fait le premier, en donnant en même temps à l'Ange & à l'homme un pouvoir parfait, & la plus grande facilité de se conserver dans leur bonté primitive & originelle.

Ce pouvoir, quoique susceptible de fragilité & de foiblesse, étoit certainement une perfection, mais une perfection bornée. On peut abuser d'une bonne chose. Les mauvais Anges & le premier homme en ont réellement & indignement abusé. La faute est toute entiere de leur côté. On ne peut l'imputer à Dieu, qui avoit fait beaucoup plus qu'il ne falloit pour prévenir cet abus. Ce qu'il eût fait au-delà eût été une grace de plus; mais il ne la devoit pas cette grace. Il ne devoit à sa bonté que le secours nécessaire pour être obéi. Il l'a donné avec la plus grande étendue, au point, qu'on est encore surpris, qu'avec des secours si puissants, ils ayent pu tomber. Les bons Anges en ont profité.

L'homme & les autres en pouvoient profiter également.

Si Dieu a donné aux créatures intelligentes le pouvoir de faire le bien, sans les y fixer irrevocablement, son intention n'a pas certainement été de donner également lieu au vice & à la vertu, mais à la vertu seule, en la faisant pratiquer avec un mérite dont l'objet fût le bien même, qui dans ce plan étoit l'effet de leur choix, & d'un choix tellement libre, qu'il pouvoit se porter vers le mal. Il vouloit qu'elles eussent la satisfaction & la gloire d'avoir bien fait, & d'avoir résisté au pouvoir de mal faire.

La fidélité du premier homme eût fait son bonheur, & celui de sa postérité. Son péché a dérangé les vues bienfaisantes de la Providence. Dans son premier état il avoit tant de facilités, tant de secours, tant de motifs pour bien faire, que c'étoit presque pour lui une heureuse nécessité. A ce penchant au bien, une inclination au mal a succédé; & elle est montée au point que S. Augustin a cru pouvoir l'appeller une nécessité toute contraire à la premiere, une nécessité de pécher.

Mais qu'est-ce que cette nécessité de pécher, dont parle le saint Docteur? On ne peut bien la connoître, que par l'opposition qu'elle a à l'impeccance Pélagienne, l'un des dogmes principaux de cette hérésie. Ces hérétiques n'admettoient point, comme on le fait, le péché originel, ni conséquemment l'affoiblissement du libre arbitre par le péché; & poussant l'erreur jusqu'au bout, ils soutenoient que l'homme, par les seules forces naturelles de son libre arbitre, indépendamment d'une grace intérieure qui excitât & soutint sa volonté, pouvoit vivre dans une entiere innocence, & s'élever jusqu'à la plus haute perfection. C'est à cette impeccabilité que S. Augustin oppose la nécessité qu'il admet, ce n'est donc qu'une nécessité naturelle, &

indépendante de la Grace. Auſſi enſeigne-t-il poſitivement, que la Grace de Dieu nous délivre de cette néceſſité (*a*). Encore ne nous en délivre-t-elle pas juſqu'au point de ne jamais commettre aucun péché; & c'eſt encore ce que démontre le ſaint Docteur, pour détruire de plus en plus l'impeccance Pélagienne, en faiſant voir dans le fait qu'elle n'a point exiſté; & que ſi l'on en excepte la Mere de Dieu, que l'honneur de ſon Fils ne permet pas de comprendre dans la claſſe générale, il n'a point été de Juſte ſi parfait, qui n'ait dû dire, comme S. Jean: *Si nous diſons que nous ſommes ſans péché, nous nous trompons & nous nous ſéduiſons nous-mêmes.* Non que dans le détail des péchés que nous commettons, il en ſoit un ſeul que nous ſoyons néceſſités à commettre: il ne le ſeroit pas pour nous alors ſuivant la doctrine conſtante de S. Auguſtin. Mais c'eſt que depuis le péché notre liberté eſt ſi fort affoiblie pour le bien, les tentations ſont quelquefois ſi vives, qu'il n'eſt pas poſſible de nous ſuppoſer une attention aſſez conſtante, pour prévenir toute inadvertance, toute ſurpriſe, tout oubli; & une fermeté aſſez inébranlable, pour ne jamais nous reſſentir de notre foibleſſe originelle.

(*a*) Ne non adſit iſta neceſſitas (peccandi) donat Deus. *De perf. Juſt. c.* 5.

IV. QUESTION.

Toute espece de nécessité est-elle opposée à la liberté ?

Il ne paroît rien de plus contraire à la liberté, que la nécessité, à en juger par les idées communes qu'en ont les hommes. Aussi, tant qu'on a écouté la voix simple de la nature & de la raison, & qu'on s'est expliqué conformément aux notions ordinaires, & à l'idée que présentent naturellement à l'esprit ces deux termes, tous ceux qui ont cru que la nécessité présidoit aux actions des hommes, ont également pensé qu'ils n'étoient pas libres. Il semble donc qu'après avoir prouvé que l'homme est libre, il est fort inutile d'examiner encore, s'il est quelque espece de nécessité, qui puisse, par rapport à ses actions, se concilier avec la liberté. Cependant on a répandu tant de nuages sur la chose du monde la plus claire & la plus simple, que nous sommes obligés de revenir encore sur un point, que nous devrions regarder comme suffisamment éclairci. Pour mettre cette matiere dans tout son jour, nous allons suivre les différentes notions, qu'on donne des différentes especes de nécessité qu'on reconnoît, & nous marquerons en passant, & sans beaucoup nous y arrêter, les especes de nécessité, qui réellement ne le sont point, & se concilient fort bien avec la liberté, & celles qui conservent leur caractere naturel & primitif, & lui sont absolument opposées.

Article Premier.

Qu'eſt-ce que la néceſſité, & combien en diſtingue-t-on de ſortes ?

En général une choſe eſt néceſſaire, lorſque le contraire eſt impoſſible, & qu'elle ne peut être autrement. Ainſi une choſe exiſte néceſſairement, lorſqu'il n'eſt pas poſſible qu'elle n'exiſte pas. Une action ſe fait néceſſairement, lorſqu'elle ne peut ſe faire d'une autre maniere. Un effet eſt néceſſaire, lorſqu'il y a une liaiſon eſſentielle entre cet effet & la cauſe qui le produit. Conformement à cette idée ſi ſimple & ſi naturelle, on dit que Dieu exiſte néceſſairement, & qu'il eſt l'être néceſſaire, parce que l'exiſtence lui eſt eſſentielle, & qu'il n'eſt pas poſſible qu'il n'exiſte pas. On dit que les Bienheureux l'aiment néceſſairement, parce qu'ils ſont dans l'heureuſe impoſſibilité de ne pas l'aimer. On dit que d'une bleſſure qui offenſe les parties du corps néceſſaires à la vie, & leur ôte toute activité, la mort s'enſuit néceſſairement, parce qu'il y a une liaiſon eſſentielle entre une pareille bleſſure & la mort.

Il eſt évident que la néceſſité entendue de cette maniere, & c'eſt là ſa véritable notion, eſt diamétralement oppoſée à la liberté, & que ce ſont deux choſes abſolument contradictoires. Auſſi dans les exemples que nous venons de donner, jamais on ne s'eſt imaginé qu'il y eût rien qui eût rapport à la liberté. C'eſt ce qu'on reconnoîtra également dans tout ce qui portera le caractere d'une néceſſité réelle & véritable, dans les différentes diviſions, & ſous-diviſions des diverſes eſpeces de néceſſité, dont nous allons parler.

Et 1°. Il eſt une eſpece de néceſſité antécédente &

absolue, & une nécessité conditionnelle & purement conséquente. La nécessité antécédente & absolue est celle, dont le contraire est impossible. En appliquant cette notion aux actions des hommes, nous disons qu'une action est nécessaire d'une nécessité antécédente, lorsqu'on ne peut s'abstenir de la faire ; soit que cette nécessité soit une nécessité indélibérée & qui précede tout usage de la raison, telle est celle qui produit ces premieres émotions, dont nous ne sommes pas les maitres ; soit que ce soit une nécessité délibérée & accompagnée de réflexion, telle que celle qui viendroit d'un penchant invincible, & qu'on ne pourroit surmonter. On reconnoît ici le caractere d'une nécessité véritable, qui influe sur une action, & en est le principe.

La nécessité conditionnelle, est celle dont le contraire n'est impossible, qu'en conséquence d'une supposition qui renferme l'usage & l'exercice de la liberté. Lorsqu'on voit actuellement quelqu'un agir, on ne peut pas supposer qu'il n'agisse pas. Il y a entre cette action, dont on est témoin, & la connoissance qu'on en a, une liaison nécessaire, fondée sur le rapport des sens, qui dans cette circonstance ne peut pas tromper. Mais cette nécessité n'est point une nécessité de cause & d'effet ; elle n'est fondée que sur une supposition, qui renferme l'usage de la liberté de celui qui agit, & conséquemment cette espece de nécessité ne la détruit point. Ce n'est pas même une vraie nécessité, par rapport à l'action qu'elle concerne : elle n'y entre pour rien. Loin de la produire, elle la suppose, & n'en est qu'une conséquence.

2°. La nécessité antécédente peut être ou physique ou morale. La nécessité physique en fait d'action, & par rapport aux créatures intelligentes, est celle qui détermine tellement la volonté, qu'elle ne puisse absolument s'en défendre, ensorte que le

contraire soit physiquement impossible ; soit que cette impossibilité soit fondée sur la nature des choses qui surpassent les forces humaines ; soit qu'elle provienne de la privation ou de l'altération des facultés, telles que les sens, la mémoire ; soit qu'elle vienne des choses nécessaires pour agir, du défaut de matiere, d'instruments, de secours, telle qu'est la grace pour le bien surnaturel.

3°. La nécessité morale n'est pas également représentée par tous ceux qui en ont traité. On ne doit par là entendre, qu'une grande difficulté de faire le contraire, ou de s'abstenir d'une action, à laquelle on se sent fortement porté. Cette impuissance ne vient point de la nature. Elle ne suppose aucune altération essentielle dans le pouvoir physique (*a*) ; ni la privation du secours nécessaire pour agir, lorsqu'on a besoin d'un pareil secours. Elle ne vient que de l'opposition & de la répugnance de la volonté ; répugnance que la volonté pourroit surmonter, si elle se déterminoit fortement & sincerement à entreprendre ce qui lui paroît si difficile ; & ce qui peut l'être effectivement. C'est ainsi que ceux qui ont une passion vive pour certains plaisirs, ou qui ont contracté des habitudes invétérées, peuvent très-difficilement rompre ces habitudes, ou résister à l'attrait du plaisir. L'usage où ils sont de s'y rendre, le penchant qui les y porte, & & qu'ils ne se sont point accoutumés à combattre, forme une espece de nécessité qui les y entraîne.

Mais cette nécessité n'est point une nécessité absolue. La volonté peut s'y refuser ; elle ne s'y rend que parce qu'elle le veut bien, & qu'elle s'en est fait une habitude, dont elle peut se corriger ; le contraire lui est véritablement possible. Cette nécessité affoiblit sans doute le pouvoir de le faire.

(*a*) Non ex naturâ voluntatis, sed ex constanti modo agendi, concluditur certitudo effectus.

Mais elle ne le détruit pas ; & ce qui n'eſt point en ce genre dans le pouvoir naturel de la liberté, lui eſt donné par la grace de Jeſus-Chriſt.

4°. Il y a une néceſſité de penchant, par laquelle notre volonté eſt déterminée à quelque choſe par une inclination ſecrete, dont elle ne peut ſe défendre. Cette inclination eſt ou naturelle & eſſentielle à la volonté, telle qu'eſt l'amour qu'ont les hommes pour la béatitude ; ou vient d'un principe qui, quoiqu'étranger à la volonté, ne la détermine pas moins invinciblement. Tel eſt le penchant que donne alternativement pour le bien ou le mal la délectation victorieuſe dont on parle tant dans les écoles, ſuivant qu'elle eſt céleſte ou terreſtre. Cette néceſſité eſt quelquefois immuable & permanente ; ainſi l'amour que les Saints ont pour Dieu, fait l'inclination continuelle de leur cœur ; inclination invincible, & à laquelle ils ne peuvent ſe refuſer. Au contraire la délectation relativement victorieuſe, céleſte ou terreſtre, ne nous donne qu'une inclination variable, relative aux circonſtances, & aux différents principes qui décident des actions ; aujourd'hui pour le bien, demain peut-être pour le mal, à cauſe de l'inconſtance de la volonté, trop ſuſceptible, à raiſon de ſa flexibilité naturelle, des différentes impreſſions ; & par-là capable de ſe porter alternativement vers différents objets. Nous ne reconnoiſſons point encore ici de liberté.

5°. On diſtingue une néceſſité d'objet, & une néceſſité d'action & d'exercice. La premiere eſt la détermination abſolue d'une faculté à un certain objet. La ſeconde eſt la détermination de cette faculté à un certain acte. Les Anges & les Saints éprouvent dans le Ciel cette double néceſſité, d'une maniere bien avantageuſe pour eux. Dieu eſt un objet qui les tient eſſentiellement & continuellement attachés ; & l'amour pour cet objet infiniment

aimable, eſt un acte auquel ils ſe ſentent continuellement portés, par une néceſſité d'autant plus douce, qu'elle eſt en même temps plus invincible, & plus conforme à l'inclination de leur volonté.

La néceſſité d'objet n'exclut point la liberté d'action vers le même objet. Ainſi Jeſus-Chriſt, abſolument impeccable, & ne pouvant faire que le bien, étoit le maître de choiſir, parmi les différents biens qui ſe préſentoient, celui qu'il vouloit. Ainſi encore la volonté de l'homme, qui deſire néceſſairement ſa félicité, exerce librement les actes différents qu'elle fait pour ſe la procurer.

La néceſſité qui entraîne vers un certain objet, n'empêche point qu'on ne ſoit libre à l'égard des autres. Dieu s'aime néceſſairement; mais l'amour qu'il a pour les créatures eſt très-libre.

Dans ce petit détail que nous venons de donner des différentes néceſſités, on voit déja que celles que nous avons dit pouvoir ſe concilier avec la liberté, ne ſont point que de vraies néceſſités. Nous allons montrer maintenant, que celles qui le ſont véritablement, détruiſent abſolument la liberté.

ARTICLE II.

Toute néceſſité véritable qui influe ſur une action & la produit eſt contraire à la liberté.

On ne peut accorder enſemble deux choſes contradictoires. La liberté & la néceſſité le ſont; car qu'eſt-ce que la liberté, ſinon une faculté qui renferme le pouvoir d'agir ou de ne pas agir? La néceſſité au contraire, par rapport aux actions des hommes, renferme dans ſon idée une détermination invincible à l'action qu'ils font. Comment allier

allier le pouvoir de ne pas agir avec une détermination invincible à l'action qu'on fait ? On accorderoit plutôt les ténebres & la lumiere. Il eſt impoſſible qu'une choſe ſoit & ne ſoit pas. Dire qu'une action eſt libre en même temps & néceſſaire, c'eſt dire le oui & le non ; qu'elle eſt libre & qu'elle ne l'eſt pas ; qu'elle eſt néceſſaire & qu'elle ne l'eſt pas. Elle eſt libre, on le dit, & elle ne l'eſt pas, puiſqu'on n'a pas pu s'en abſtenir. D'un autre côté, elle eſt néceſſaire ; on le dit encore ; elle ne l'eſt pas néanmoins, puiſqu'on eſt maître de ne la pas faire. Il n'eſt donc pas poſſible de réunir enſemble la liberté & la néceſſité.

Que cette néceſſité ſoit une néceſſité de penchant ou non, qu'elle ſoit indélibérée ou l'inévitable effet de la réflexion, abſolue ou relative, immuable ou paſſagere, l'action, dont elle eſt le principe, n'en eſt pas plus libre. Si elle eſt conſtante, générale & immuable, on n'eſt libre en aucune maniere. Si elle n'eſt immuable que par rapport à un certain objet, on n'eſt pas libre à ſon égard. Si elle ne s'étend qu'à certaines actions, ces actions ne ſont point du reſſort de la liberté. Si elle eſt relative aux circonſtances particulieres, la liberté ne peut rien dans ces circonſtances. Ainſi ce ne ſont point les différens caracteres de la néceſſité qu'on doit ici conſidérer, mais la néceſſité elle-même. Ce que ſont les différents caracteres de néceſſité, c'eſt de fixer ſon étendue ; mais par-tout où ſon empire s'étend, la liberté eſt détruite. Le plaiſir que reſſent la volonté à s'y rendre n'y fait rien, & l'action qui en eſt la ſuite n'en eſt pas plus du reſſort du libre arbitre. Et effectivement les anciens adverſaires de la liberté n'admettoient communément que des néceſſités de penchant & d'inclination, qu'ils convenoient de bonne foi être incompatibles avec elle. Que faiſoit autre choſe le *fatum* de certains Philoſophes, l'influence des aſtres ſuivant les Aſtrologues, que former en

nous des penchants, qui sans faire violence à la volonté, décidoient de tout, & l'entraînoient nécessairement? Comment les deux ames, que les Manichéens donnoient à chaque homme, étoient-elles déterminées, l'une au bien, l'autre au mal, sinon par une nécessité de penchant & d'inclination, qui loin de contrarier la volonté, la faisoit agir conformément à sa nature? Les deux délectations célestes & terrestres de Jansénius produisent le même effet précisément, sur l'ame unique de l'homme. Elles y sont victorieuses relativement à leurs degrés, & elles entraînent la volonté de la même maniere que les inclinations bonnes ou mauvaises des deux ames des Manichéens l'entraînoient & produisoient nécessairement des actions conformes à la nature de l'inclination, qui l'emportoit sur l'inclination opposée. Delà le bien & le mal se faisoient nécessairement, suivant que le penchant au mal imprimé par le mauvais principe à l'ame, qui en étoit émanée, ou le penchant au bien donné par le Dieu bon à l'ame, qu'il avoit créée, étoit supérieur à l'inclination contraire. Les deux délectations produisent également une nécessité d'agir conséquemment à celle qui est supérieure en degrés. C'est une nécessité de même genre, nécessité d'attrait, de plaisir, de penchant; l'un mauvais, c'est la concupiscence, la délectation terrestre, venant d'un mauvais principe, du péché; principe à la vérité différent de celui des Manichéens, mais effectivement mauvais principe; l'autre bon, c'est la délectation céleste, venant d'un bon principe: c'est Dieu. L'une & l'autre agissent sur l'ame de l'homme à raison de leurs degrés; & il n'est pas plus possible que la délectation supérieure ne l'emporte, qu'il est possible qu'un poids de cinq livres l'emporte sur un de dix. Quelque effort d'esprit qu'on fasse, il n'est pas possible de trouver ici la moindre apparence de détermination libre. Et si la

volonté se détermine pour un parti, c'est la force de la délectation supérieure, qui l'incline pour ce parti, & l'y entraîne avec une efficacité à laquelle elle ne peut résister, & qui ne laisse entrevoir aucune ombre de liberté.

Mais quoi, dit-on, la prescience de Dieu n'impose-t-elle pas aussi une espece de nécessité? Les actions des hommes ne se font-elles pas nécessairement, de la maniere que Dieu les a prévues? Elles n'en sont pas moins libres. La nécessité & la liberté peuvent donc se concilier ensemble?

Nous ne savons pourquoi on paroît quelquefois succomber sous le poids de cette difficulté. Il nous semble qu'à ne consulter que les idées naturelles, que nous avons de la prescience de Dieu, il n'est pas impossible d'éclaircir ce point qu'on a si mal & si souvent embrouillé. Car qu'est-ce que la prescience de Dieu? sinon cette connoissance infinie, par laquelle Dieu sait tout, ce qui n'est pas encore comme s'il étoit déja; ce qui ne peut être & ne sera point, comme ce qui sera effectivement? Or, comment Dieu connoît-il tout cela, sinon parce qu'il connoît toutes les différentes manieres, dont les créatures intelligentes peuvent se déterminer à agir, & la façon dont elles se détermineront réellement. La connoissance de la détermination de la volonté n'en gêne point la liberté: elle n'entre pour rien dans le choix qu'elle fait; elle le suppose; elle n'en peut donc changer la nature, ni produire à cet égard aucune espece de nécessité; & si elle renferme quelque nécessité, ce n'est qu'une nécessité de conséquence, qui loin de détruire la liberté, en suppose, comme nous l'avons dit, l'exercice & l'usage.

Par sa prescience, Dieu ne fait pas nos actions, il les voit faire librement. L'infaillibilité de la connoissance de Dieu empêche d'autant moins la liberté du choix, qu'elle la renferme; de même que la

vue actuelle d'une action libre n'empêche point qu'elle ne ſoit faite librement. S'il y a plus de certitude dans la ſcience de Dieu que dans la vue des hommes ; comme ſa preſcience, qui lui rend tout préſent, n'eſt point le principe qui nous fait agir ; c'eſt pour nos actions une circonſtance étrangere, qui n'y peut introduire aucune eſpece de néceſſité. Elle eſt, cette ſcience, infinie & infaillible, une vue ſimple de tous les événements poſſibles & futurs, qui laiſſe à la liberté toute ſa force & ſon activité, & n'en conſerve pas moins ſa certitude & ſon infaillibilité, parce que Dieu eſt incapable de ſe tromper & de ſe figurer les choſes autrement qu'elles ne ſeront.

On doit dire la même choſe des prophéties, & de la manifeſtation que Dieu fait quelquefois aux hommes des événements qui doivent arriver. Elles ont par rapport aux actions libres le même caractere que la preſcience divine, dont elles ſont la ſuite & l'effet, & ne donnent pas plus d'atteinte à la liberté.

Au reſte, comme Dieu eſt tout-puiſſant, il a entre ſes mains une infinité de moyens, pour faire réuſſir les deſſeins de ſa providence, ſans que la liberté, qu'il lui a plû donner aux créatures intelligentes, en ſouffre. Si les événements néceſſaires pour l'exécution de ſes deſſeins ſuppoſent des actions ſaintes & héroïques, il éleve par ſa grace ceux qui y doivent contribuer au degré de vertu néceſſaire pour leur accompliſſement. Si ces événements n'arrivent que par des crimes, la malice des hommes, il ne l'inſpire pas, il la prévoit ſeulement, la laiſſe agir, & la fait ſervir à l'exécution de ſes décrets.

Comment Dieu diſpoſe & conduit-il toutes choſes d'une maniere, qui rende infaillible les événements qu'il prédit, quoique dépendants des actions libres de ſes créatures ? C'eſt une choſe dont on ne

doit pas nous demander l'explication. Ce que nous ſavons, c'eſt que, quoique Dieu nous ait fait préſent de la liberté, il n'en regle pas avec moins d'autorité tout ce qui ſe paſſe dans l'univers. Il ſait concilier admirablement l'infaillibilité des ordres de ſa providence avec la liberté de l'homme. Le don qu'il lui en a fait ne l'a point dépouillé des droits ſuprêmes qu'il a ſur ſa volonté, qu'il détermine plus ou moins efficacement, ſuivant que les circonſtances l'exigent, mais toujours au bien; & pour le mal, il ne fait que l'abandonner à elle-même. Après tout, quand même la maniere d'accorder la preſcience de Dieu avec le libre arbitre de l'homme ne ſeroit pas à notre portée, ce ne ſeroit pas une raiſon pour nier l'un & l'autre. L'eſprit infini ſait bien le concilier enſemble. Et comme pour atteindre la fin, qui nous eſt deſtinée, nous n'avions pas beſoin de cette connoiſſance (car nous ne ſommes pas faits pour prévoir les futurs libres, ni pour ſavoir comment Dieu les prévoit;) il a pu couvrir d'un voile l'accord de ſa preſcience & de la liberté. Et pour l'expliquer, nous nous croyons diſpenſés d'entrer dans les queſtions très-ſcholaſtiques des décrets de Dieu, & du milieu dans lequel il voit l'avenir.

ARTICLE III.

La néceſſité morale eſt-elle contraire à la liberté?

Nous l'avons déja dit, la néceſſité morale bien entendue n'eſt point contraire à la liberté. Car, ſuivant l'idée la plus juſte & la plus naturelle de la néceſſité morale, cette néceſſité n'eſt point une vraie néceſſité, mais ſeulement une grande difficulté d'agir autrement qu'on ne le fait. Or une choſe, pour être difficile, n'eſt point impoſſible; on peut réellement la faire, quoiqu'avec des efforts

plus ou moins grands ; on eſt capable de ces efforts ; l'action qui s'enſuit eſt libre, & l'on en eſt juſtement réſponſable.

Il y a ici néanmoins deux inconvénients à craindre ; c'eſt 1°, de donner à la néceſſité morale un caractere différent de celui, ſous lequel nous venons de la repréſenter, & d'en faire une néceſſité phyſique & vraiment invincible. Et c'eſt ce qu'on a fait en dénaturant cette néceſſité morale, & s'en ſervant comme d'un voile pour couvrir des ſyſtêmes erronés, & qui anéantiſſent viſiblement le libre arbitre, en ôtant tout pouvoir véritable de s'abſtenir de l'action que l'on fait. Il n'eſt point de notre objet d'entrer dans la réfutation de ces différents ſyſtêmes. Nous avons établi les principes. Nous les avons démontrés. Tout ce qui ne s'accorde pas avec l'idée que nous avons donnée de la liberté, ne peut être écouté, quelque bien penſé qu'il ſoit d'ailleurs. Le libre arbitre de l'homme eſt une vérité ſacrée & inviolable, à laquelle il n'eſt pas permis ni poſſible de donner atteinte. Nous adorons le pouvoir & l'efficacité de la Grace ; tous éprouvent l'empire de la concupiſcence. Mais nous croyons avec l'Egliſe, qu'on peut réſiſter à la Grace, & qu'aidés de la Grace, on peut ſe refuſer aux mouvements de la concupiſcence. Nous admettons auſſi le pouvoir ſur l'eſprit de l'homme des raiſons prépondérantes qui le déterminent à agir. Mais ces motifs ne font que diriger la liberté, & n'entraînent point néceſſairement ſon conſentement.

Le ſecond inconvénient eſt de donner trop d'étendue à la néceſſité morale, en en formant la ſituation ordinaire de l'homme, dans les actions réfléchies, celles ſur-tout qui ont rapport au ſalut, & en donnant alternativement à la Grace, & à la concupiſcence, ou à la raiſon prépondérante, & déterminante la force de réduire l'homme à une néceſſité morale de ſuivre leurs impreſſions. Nous

en appellons encore au sentiment intime, qui doit être ici écouté. Il est la preuve de la liberté & de son exercice. Si cette espece de nécessité morale à laquelle on veut assujettir les principales actions de l'homme, existoit réellement, elle devroit se sentir dans la volonté, puisque c'est la situation dans laquelle elle se trouve, lorsqu'elle agit, & dans laquelle elle ne peut se trouver sans la sentir, au moins lorsqu'elle réfléchit sur la maniere dont elle agit.

Nous l'éprouvons effectivement quelquefois cette nécessité morale, qui nous détermine & nous entraine; aussi la sentons-nous alors. Par exemple, lorsque nous sommes agités d'une violente passion, nous nous sentons fortement portés à la satisfaire, & nous sentons une répugnance extrême à faire le contraire de ce qu'elle nous inspire. Cette nécessité n'est que morale, parce qu'elle est soumise au domaine de la volonté, aidée de la Grace. De même la Grace est accompagnée quelquefois d'un attrait si puissant, qu'il est difficile de s'y refuser.

Cette nécessité morale paroît encore davantage dans les occasions où l'homme, qui ne peut jamais agir sans motif, d'une maniere réfléchie, n'en a aucun qui le détermine à un parti, & voit tout se réunir pour le parti contraire, dont quelquefois même son honneur & sa vie peuvent dépendre. Telles seroient ces choses qui lui feroient perdre infailliblement la vie, des actions qui deshonoreroient à pure perte un homme en place & judicieux. On n'est point à cet égard dans une indifférence véritable; & il n'est pas possible de balancer un moment sur le choix. Il est inutile de discuter ici si ces sortes d'actions sont soumises à l'empire de la liberté. Et quand elles ne le seroient pas, qu'en conclure contre les actions ordinaires de la vie? Sont-ce donc des actions de cette nature qui font le bien & le mal dans l'homme, le vice & la

vertu ? Auſſi ſont-elles plus l'objet du pouvoir phyſique de la volonté, que de ſon pouvoir raiſonnable & moral. Car, comme il n'eſt point d'effet ſans cauſe, & que rien n'exiſte ſans raiſon ſuffiſante, on ne peut ſuppoſer que le pouvoir moral de la liberté ſe détermine à une choſe, dont il n'y a aucune cauſe morale. Cependant il peut en certains cas rares, en ſurvenir de particulieres & étrangeres, à ceux, par exemple, qui ont l'imagination dérangée par le déſeſpoir, par le degoût de la vie. Ce cas eſt très-poſſible. Le ſuicide le démontre. C'eſt qu'alors tout change. De funeſtes idées, auxquelles on ſe livre, contrebalancent l'impreſſion des motifs naturels & ſurnaturels, qui nous portent à nous conſerver. Et ſi l'on n'a pas entiérement perdu l'eſprit, l'action eſt libre ; on eſt coupable, ſouvent même de l'avoir perdu par ſa faute.

Mais, quoi qu'il en ſoit, lorſqu'on ſe trouve dans une néceſſité morale d'agir, ſoit que cette néceſſité ſoit extrême, & ne laiſſe preſque que le pouvoir phyſique, comme celle que nous venons de dépeindre, ſoit que ce ne ſoit qu'une grande difficulté, qu'on pourroit ſurmonter, en faiſant plus ou moins d'efforts, cette néceſſité morale ſe fait ſentir d'une maniere proportionnée à ſa force. Et ſi nous y étions également aſſujettis dans les actions ordinaires de la vie, qui ont pour objet le vice & la vertu, nous ſentirions à proportion une eſpece de néceſſité, qui nous y entraîneroit, & une grande difficulté de faire le contraire. Or ce n'eſt pas certainement la ſituation ordinaire de l'homme. Car combien fait-on de choſes tous les jours, dont on ſent bien qu'on pourroit s'abſtenir, ſans ſe faire beaucoup de violence ? Combien de motifs nous décident, & ne font ſur nous qu'une impreſſion légere ? Nous les ſuivons ſans qu'ils nous entraînent. Que de péchés dont il nous eſt facile de nous abſtenir ? Que d'inſpirations de la Grace, où nous ne ſen-

tons point cette néceſſité morale de les ſuivre, cette grande difficulté d'y réſiſter ? C'eſt que nous n'avons ni l'une ni l'autre. Nous les éprouverions & les ſentirions dans ces circonſtances, comme nous les ſentons dans celles où elles exiſtent. Nous regardons donc cette néceſſité morale d'agir, dans le cours ordinaire de la Providence, dans les opérations même de la Grace, & les impreſſions de la concupiſcence, comme chimérique dans le fait, démentie par l'expérience & le ſentiment intérieur de l'uſage commun de la liberté ; deſtituée de toute preuve : elle n'a lieu que dans certains cas particuliers, où nous avouons en même temps qu'elle peut laiſſer aſſez de liberté, pour que les actions ſoient juſtement imputées.

Dans la vérité, tous ces ſyſtêmes n'ont d'autre preuve que la facilité qu'on a cru y trouver de mieux expliquer la décadence de la nature par le péché, & les opérations de la Grace. Et très-certainement ils jettent dans des difficultés plus inſurmontables ; mettent dans les actions des hommes une uniformité, qui n'eſt point dans la nature ; ôtent à la volonté ſon activité ; la mettent ſous la dépendance de principes étrangers, qui forment ſeuls ſes déterminations, entraînent par leur prépondérance ſon conſentement, & lui impoſent une néceſſité plus phyſique que morale. Et en effet ſelon la doctrine de S., Thomas le principe de la moralité eſt la dépendance, ou eſt un effet de la volonté en tant qu'elle eſt une faculté libre & raiſonnable. Et dans tous ces différents ſyſtêmes, l'effet ne dépend point de la volonté, ni de ſa liberté ; il eſt produit par un principe qui lui eſt tout-à-fait étranger, ou ſi c'eſt la force des motifs qui la décide, elle ne peut rien ſur ces motifs ; elle ne peut en arrêter l'influence. Il y a donc ici ſouvent quelque choſe de plus qu'une néceſſité ſeulement morale.

Nous euſſions ſouhaité pouvoir donner moins

d'étendue à cette queſtion. Mais ſi l'on veut ſe donner la peine d'y réfléchir, & de peſer tout avec attention, on reconnoîtra que nous n'avons rien dit de trop, & que tout tend à former les mœurs, & à la pratique, qui dépend eſſentiellement du jugement qu'on porte de ce qu'on peut & l'on ne peut pas, ſoit pour le bien, ſoit pour le mal : & pour mieux faire ſentir le rapport de ce que nous avons dit, au détail des mœurs, nous croyons devoir ici donner le précis de notre doctrine, & en rapprocher les différents principes. Voici donc l'abrégé de cette queſtion.

1°. L'homme eſt libre principalement dans ſes actions morales, qui ſeules doivent nous occuper ici. Ce n'eſt qu'à ce titre qu'il en eſt reſponſable ; & parce qu'il eſt libre, elles lui ſont juſtement imputées.

2°. La liberté de l'homme conſiſte dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, pouvoir qu'il a reçu de Dieu dans ſa création ; que le péché a extrêmement affoibli par rapport au bien, mais qu'il n'a point entiérement ôté, & qui par rapport au bien ſurnaturel lui eſt rendu par la grace de Jeſus-Chriſt qui le prévient, l'excite & le ſoutient. Ainſi la foi & la raiſon conſpirent également à nous aſſurer le libre arbitre, le mérite de la vertu, le déſordre du vice & du péché, parce que s'il eſt des choſes qui ſurpaſſent notre pouvoir naturel, nous avons dans la Grace un ſecours puiſſant qui ſupplée à notre foibleſſe. Et nous ne pouvons nous plaindre de cette foibleſſe naturelle, puiſque Dieu nous offre le ſecours ſurnaturel, qui nous rend capables de tout ce qu'il exige de notre fidélité ; que cette dépendance nous eſt même très-avantageuſe, parce qu'en nous rappellant à l'Auteur de notre être, nous obligeant de récourir à lui, de réclamer plus ſouvent ſon ſecours, elle nous tient plus fortement dans l'aſſujettiſſement continuel, où la créature doit

être envers son Créateur.

3°. L'homme est libre dans les choses difficiles comme dans les choses aisées, lorsque les unes & les autres sont de précepte ; parce que Dieu ne commande point l'impossible, que son commandement même est une preuve que ce qu'il ordonne ne l'est point, & que ce qui ne l'est pas par les seules forces de la nature, le deviendra par celles de sa grace, qu'il nous invite à demander, & dont le commandement qu'il nous fait est une assurance, si nous la demandons de la maniere qu'il le prescrit.

4°. Les habitudes qu'on a contractées, soit pour le bien, soit pour le mal, n'anéantissent point la liberté. C'est même d'elle qu'elles tirent leur origine, puisqu'on ne les contracte que par des actes réitérés, & que ces actes sans difficulté ont d'abord été très-libres. Quelques invétérees qu'elles soient, on peut s'en corriger. Cette résolution prise fortement & sincérement, les actes qui peuvent échapper & dont on n'est plus le maître, Dieu veut bien ne pas les imputer. Ce que nous ne pouvons par nous-mêmes pour vaincre les habitudes, Dieu nous le donne d'ailleurs, & rétablit ainsi notre pouvoir affoibli par notre faute ; & il le fait lorsque nous nous en répentons sincérement.

5°. Le tempérament fait beaucoup dans le physique. Mais dans le moral, seul intéressant pour le vrai bien, la liberté peut le diriger ; & ce qu'il fait faire de déreglé en ce genre, sans que le libre arbitre puisse l'arrêter, Dieu n'en fait pas un crime, dès qu'on a fait ce qu'on a pû pour le plier au bien & prévenir ces écarts.

6°. Les pensées qui s'élévent en nous, les sensations que nous éprouvons, ne sont par elles-mêmes ni un bien ni un mal moral. Elles ne le deviennent que par la part qu'a pris notre volonté à leur production, au moins par la négligence des précau-

tions nécessaires pour les prévenir, ou le consentement qu'elle y donne lorsqu'elle s'en apperçoit.

7°. L'attrait du plaisir n'est point invincible; le sentiment l'est. Mais la volonté est maîtresse d'y prendre de la complaisance ou de ne pas s'y livrer; de se porter ou de se réfuser aux choses auxquelles le plaisir l'entraîne. Ici encore la religion offre le secours de la grace de Jesus-Christ lorsqu'il en est besoin, & de quoi peut se plaindre celui qui néglige de le demander?

8°. L'idée que nous nous formons de quelque chose, le jugement que nous en portons, ne sont imputés à péché qu'autant qu'on se trompe par sa faute, & n'ont de mérite qu'autant qu'on les a librement formés.

9°. Nous sommes libres dans le choix & la préférence des divers biens que nous pouvons rechercher, & des moyens de nous les procurer lorsqu'il s'en présente plusieurs; soit que ces moyens puissent également nous faire atteindre la fin que nous nous proposons, soit qu'ils n'ayent pas tous la même efficacité; pourvu qu'ils puissent effectivement nous y conduire, puisqu'alors aucun n'impose a la volonté la nécessité de le suivre (*a*). Elle est également libre dans le choix des motifs qui la portent à agir. Et s'il est quelqu'un de ces motifs qui la frappent fortement, & qu'elle ne puisse empêcher l'impression qu'ils font sur elle; elle a dans sa propre activité, & s'il est besoin, dans le secours surnaturel de Dieu, tout ce qui est nécessaire pour ne point s'en laisser entraîner.

En réduisant ainsi tout ce que nous avons dit,

(*a*) Non oportet, quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea, quæ sunt ad finem; quia non omne, quod est ad finem semper tale est quod sine eo finis haberi non possit; aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur. *S. Th* 2. 2. *Q.* 13. *art.* 6. *ad prim.*

on verra qu'il n'eſt rien qui ne ſoit applicable au réglement des mœurs, & très-néceſſaire pour diriger les conſciences ; bien apprécier tout ce qui ſe paſſe en nous, ſenſations, penſées, jugements, actions qui cauſent ſouvent tant d'inquiétudes aux ames timorées ou ſcrupuleuſes, & ſur leſquelles il ſera aiſé d'après nos principes, de les éclairer, & dans le beſoin de les raſſurer. Ce que nous y établiſſons de la liberté de l'homme & de ſon affoibliſſement par le péché, met dans le plus grand jour, l'importance de cette regle univerſelle de conduire, ſi fortement recommandée par Jeſus-Chriſt, de veiller & de prier, de prier ſouvent & même toujours ; de veiller ſur nos actions, en qualité d'êtres libres, ayant ſur elles un vrai domaine quant au choix & à la maniere de les faire, & de prier pour obtenir le ſecours de Dieu, qui donne à notre libre arbitre une nouvelle activité, une plus grande étendue ; en ſoutient & releve les forces, en ſanctifie l'uſage.

On y apprend encore comment on doit ſe conduire avec ces perſonnes, qui trompées par une fauſſe ſpiritualité, ſe pardonnent des fautes graves, à l'égard deſquelles elles ne ſe croient pas libres. Cette excuſe, trop légérement admiſe par des Auteurs myſtiques très-juſtement condamnés, contraire aux principes généraux des actions humaines, que nous avons tâché de developper, ne peut tenir contre un examen exact & judicieux, de la maniere dont ſe font ces actions, dans leſquelles ces perſonnes croient que leur liberté eſt enchaînée.

TROISIEME CONFÉRENCE

Des causes qui rendent les actions moins volontaires & moins libres.

PREMIERE QUESTION,

Qu'eſt-ce que l'ignorance, & Combien y en a-t-il de ſortes ?

L'IGNORANCE, dont nous parlons ici, n'eſt pas préciſément un défaut de connoiſſance. Il eſt bien des choſes, qu'on peut ignorer ſans danger, & que tout le monde n'eſt pas obligé de connoître, qui ne ſont pas même à la portée du commun des hommes. L'ignorance ne peut donc faire la matiere d'un reproche légitime, qu'autant que les choſes qu'on ignore, ſont du nombre de celles qu'on eſt tenu de ſavoir : ſoit dans l'ordre de la Religion ; ſoit dans l'ordre civil & politique, relativement au rang qu'on tient, & à la place qu'on a dans le monde. Ainſi l'ignorance, qui va nous occuper dans cette Queſtion, n'eſt rien autre choſe

que le défaut de connoissance en matiere d'obligations & de devoirs, généraux ou particuliers. Quiconque fait bien tout ce qu'il doit faire, comme homme, comme chrétien, comme citoyen, & citoyen de telle profession, est suffisamment habile.

L'ignorance est quelquefois jointe à l'erreur; d'autres fois elle n'en est point accompagnée. Ce sont effectivement deux choses différentes, quoique quelquefois on les confonde. L'erreur suppose de fausses idées sur une matiere. L'ignorance n'en suppose nécessairement aucune. Ce peut être une simple privation de connoissance. On est dans l'erreur, lorsqu'on suit des opinions contraires à la vérité. On est dans l'ignorance, lorsqu'on n'a aucune connoissance d'une vérité, qu'on ne s'en forme ni pour ni contre aucune idée (*a*).

On peut considérer l'ignorance ou par rapport à son origine; ou par rapport à son objet; ou par rapport à la maniere dont elle influe sur nos actions.

L'ignorance, considérée en elle-même & par rapport à son origine, est vincible ou invincible.

L'ignorance invincible est la privation des connoissances, qu'on n'a pu se procurer. C'est par cette raison, & parce qu'on n'a pu absolument la vaincre, qu'on la nomme invincible. L'ignorance vincible est le défaut de connoissances, qu'on auroit

(*a*) Error est approbatio falsi pro vero; unde addit actum quemdam super ignorantiam. Potest enim esse ignorantia, sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat; & tunc est ignorans, non errans. sed quando jam falsam fert sententiam de his quæ nescit, tunc dicitur propriè errare, & quia peccatum in actu consistit, error manifestè habet rationem peccati. Non enim est absque præsumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, & maximè in his in quibus periculum existit. *S. Thom. Q. 3. de malo, art. 7.*

pu se procurer, si on avoit pris tous les soins & apporté toute l'attention nécessaire, eu égard à l'importance de la matiere, & aux circonstances où l'on s'est trouvé (*a*). L'ignorance invincible a sa source dans l'impuissance physique ou morale; l'ignorance vincible dans la négligence à s'instruire; & comme cette négligence peut être plus ou moins grande, l'ignorance vincible peut également être plus ou moins condamnable.

On distingue trois sortes de négligences; l'une grossiere; l'autre qu'on nomme légere; & une troisieme, qu'on regarde comme très-légere. La négligence est grossiere, lorsque pour s'instruire de ce qu'on doit savoir, l'on ne prend pas les précautions, que prennent communément les personnes qui se trouvent dans la même situation, où l'on se rencontre. Tels sont, par rapport aux vérités de la Religion, & aux regles de conduite qu'elle prescrit, l'assiduité aux catéchismes pour les enfants, & l'assistance aux instructions publiques pour le commun des Fideles, pour ceux sur-tout qui n'ont pas assez de lumieres & de connoissances pour s'instruire de tout cela par eux-mêmes. La négligence est légere, lorsqu'on n'omet que les précautions, que prennent les gens qui sont plus attentifs & plus prudens que le commun des hommes. Tel est le retour fréquent sur les connoissances qu'on a déja acquises, de crainte de les oublier. La négligence est très-légere, lorsqu'on n'omet pour s'instruire, que ces moyens extraordinaires, qui ne sont mis en usage, que par ceux qui poussent les précautions jusqu'à la derniere exactitude,

(*a*) Quilibet tenetur habere sollicitudinem sciendi, quod oportet eum facere aut vitare; unde si ipsa ignorantia reputetur voluntaria, consequens est, quod nec illud, quod per ejus modi ignorantiam fit, involuntarium judicetur. *S. Thom. Lect.* 1. *In cap.* 1. *L.* 3. *Ethices.*

comme seroit de ne pas s'en tenir à la décision de plusieurs Auteurs, qui par leurs lumieres & leur réputation, sont très-dignes de la confiance publique, mais de vouloir en consulter un plus grand nombre pour se déterminer. L'ignorance grossiere peut être accompagnée d'un dessein formel & d'un propos délibéré, de ne pas s'instruire de quelqu'un de ses devoirs, & c'est ce qu'on nomme une ignorance affectée. Cette espece d'ignorance peut provenir de deux motifs. Le premier est le plus mauvais, c'est la crainte de connoître ses devoirs, pour s'en affranchir plus librement, & s'épargner les remords de la conscience.

Le second motif est l'indolence & la paresse. Cette indolence fait appréhender la peine, qu'il faudroit se donner, pour acquérir des connoissances, dont on sent la nécessité. On secoue ce joug pénible, & on prend le parti d'en rester où l'on en est sur cela, volontairement & avec réflexion; ce qui renferme une affectation visible, & une espece de mépris ou d'indifférence pour le vice & la vertu, pour l'accomplissement des devoirs, puisqu'on ne se soucie pas de s'en instruire.

2°. L'ignorance, considérée par rapport à son objet, concerne le droit ou le fait. L'ignorance de droit est celle qui a pour objet les devoirs & les obligations, communes ou particulieres. Tels sont les commandements de Dieu, les Préceptes de l'Eglise, les Loix civiles, qui ont rapport à l'état qu'on a embrassé, &c. ce qui forme deux sortes d'obligations; l'une qui renferme les devoirs du droit naturel, & l'autre qui a pour objet les devoirs qui ne sont que de droit positif. Delà naît une nouvelle division de l'ignorance de droit, dont la premiere espece concerne les Loix naturelles, & la seconde les Loix positives, Civiles ou Ecclésiastiques.

L'ignorance de fait est celle qui a pour objet

des faits particuliers, ou quelques-unes des circonstances de ces faits. Telle est, par exemple, l'ignorance, où l'on est de la parenté au dégré prohibé d'une femme, qu'on veut épouser. On sait que les Loix défendent ces sortes de mariages. Ainsi il n'y a point en ce cas d'ignorance de Droit. Mais le fait particulier de la parenté, on l'ignore; & c'est delà que cette ignorance a tiré le nom qu'on lui donne.

Nous ne parlerons point ici de l'ignorance du Droit naturel; ou du moins nous ne le ferons, qu'autant que les matieres, que nous allons examiner, l'exigeront absolument. Nous ne ferions que répéter ce que nous en avons dit assez au long dans les Conférences sur les Loix.

3°. L'ignorance, considérée par rapport à la maniere dont elle influe sur nos actions, est ou antécédente ou conséquente, ou seulement concomitante.

L'ignorance antécédente est celle qui influe efficacement sur l'action qu'on fait; ensorte qu'elle en est tellement le principe, que si l'on eût été plus instruit, l'on auroit agi différemment (*a*). Un homme épouse une femme, déja mariée dans un pays étranger, sans avoir la moindre connoissance ni le plus léger soupçon de son premier mariage. Il ne l'eût certainement pas épousée, s'il eût sçu que le premier mari vivoit encore. Son ignorance est ce qu'on appelle une ignorance antécédente & efficace.

L'ignorance conséquente, est celle dans laquelle on est tombé volontairement & par sa faute. On la nomme conséquente, parce qu'elle est la suite d'un acte de la volonté, qui s'est déterminée à ne pas

(*a*) Ignorantia antecedenter se habens ad voluntatem causat involuntarium simpliciter. *S. Th.* 1. 2. *Q.* 6. *art.* 8.

faire les efforts nécessaires, pour s'instruire des choses qu'on devoit savoir (*a*).

L'ignorance concomitante est le défaut d'une connoissance, qui n'eût pas néanmoins empeché d'agir comme l'on a fait : & pour nous en tenir à l'exemple déja proposé, la disposition où l'on en eût été de prendre la femme dont il s'agit, quand même on eût sçu que le premier mari vivoit encore, eût formé une ignorance concomitante.

Nous dirons bientôt quel jugement on doit porter de ces trois sortes d'ignorance. On voit déja par avance que l'ignorance conséquente est une ignorance vincible ; qu'elle n'en est même différente en aucune maniere ; que l'ignorance antécédente forme également ce qu'on appelle une ignorance invincible, parce qu'elle suppose qu'on n'a rien négligé pour se procurer les connoissances dont on avoit besoin pour se bien conduire. Car sans cela elle resteroit dans la classe des ignorances conséquentes & vincibles. On voit enfin que celle qui n'est que concomitante, peut être vincible ou invincible, suivant qu'on a pris ou non les précautions nécessaires, pour apprendre ce qu'on a ignoré.

(*a*) Cùm aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes negligit addiscere, id per quod à peccato retraheretur, talis negligentia facit ignorantiam ipsam voluntariam esse, & peccatum, dum modò sit eorum quæ quis scire tenetur & potest. *S. Th.* 1. 2. *Q.* 76. *art.* 3.. item cùm non vult laborare in studio. *Ib. art.* 4.

PREMIERE PROPOSITION

L'ignorance invincible , quelle qu'elle puiſſe être , de droit ou de fait , rend une action involontaire , & diſculpe aux yeux de Dieu même , celui qui la fait , quoique cette action ſoit de ſa nature un péché.

NOUS avons déja prouvé aſſez au long cette propoſition dans les Conférences ſur les Loix, par rapport au Droit naturel même , beaucoup moins ſuſceptible d'excuſe que les Loix poſitives (*a*). Nous nous croyons d'autant plus diſpenſés de répéter ces preuves, que c'eſt ici une eſpece d'axiome en fait de morale ; & une doctrine conſtante dans les écoles, non-ſeulement des derniers ſiecles, comme en convient Janſénius lui-même (*b*), mais encore toujours enſeignée dans l'Egliſe, toujours établie par les anciens Docteurs ſcholaſtiques, tels que le Maître des Sentences (*c*), Gerſon (*d*), S. Bonaventure (*e*), S. Thomas (*f*),

(*a*) *Conf.* 1. *Q.* 4.

(*b*) Generale videtur ſcholaſticorum placitum & pronuntiatum eſſe , quidquid & ignorantiâ invincibili fit , culpâ vacat. *De ſtatu naturæ lapſæ. C.* 2.

(*c*) *L.* 2. *ſentent. diſt.* 22. Ignorantia eorum qui ſcire volunt , & non poſſunt , eſt pœna peccati , non peccatum.

(*d*) *De vitâ ſpiritual. animæ. Lect.* 2.

(*e*) *In* 2. *ſent. diſt.* 22. *art.* 2. *Q.* 2.

(*f*) *S. Th.* 1. 2. *Q.* 76. *art.* 1. 2. 3. *&* 4. *& alibi paſſim.* Patet quod nulla ignorantia invincibilis eſt peccatum. *D. art.* 2.

à titre de principe, qui n'a pas besoin de preuve. Et il n'étoit pas possible de porter un autre jugement de l'ignorance invincible, après que Jesus-Christ lui-même avoit déclaré que l'ignorance des Juifs, qui l'avoient méconnu, les auroit excusés du péché, si elle eût été invincible, & s'il ne leur eût pas donné des preuves évidentes de la divinité de sa mission (*a*).

En effet, pour agir volontairement, il faut agir avec connoissance, c'est-à-dire connoître l'action à laquelle on se détermine, sa qualité morale, sa bonté ou sa malice, ou au moins avoir pu se procurer cette connoissance. Car en fait de mœurs & d'imputation, on est justement censé connoître ce qu'on a pu apprendre ou savoir. L'ignorance invincible renferme dans son idée la privation de cette connoissance, & suppose qu'on n'a pu se la procurer. Ce qu'on fait alors n'est donc point vraiment libre & volontaire. Si l'on accomplit la loi qu'on ignore, ce n'est que par hazard, & non par le choix libre de la volonté. La même chose arrive quand on la transgresse, & conséquemment ce que l'on fait ne peut être ni l'observation ni la trangression formelle d'une loi, qu'on n'a ni connue ni pu connoître : & l'un & l'autre est conséquemment à son égard sans mérite & sans crime. La Loi divine, dit Gerson (*b*), est une manifestation faite à la creature raisonnable, qui lui fait connoître ce que Dieu juge de certaines choses, auxquelles il veut l'obliger, ou qu'il veut lui défendre, pour la rendre digne de posséder la vie éternelle, & d'éviter la damnation. Cette manifestation est absolument nécessaire. Dieu ne peut justement nous imposer d'obligation par sa seule volonté, s'il n'y ajoute la

(*a*) Si non venissem & locutus fuissem eis, peccatum non haberent, nunc autem excusationem non habent. *Joan.* 15.

(*b*) A l'endroit déja cité.

connoissance de l'une & de l'autre. Sans cette connoissance il nous seroit absolument impossible de nous rendre à ce qu'il demande de nous. Or lorsqu'on est dans l'ignorance invincible, cette connoissance manque absolument, sans qu'on ait pu se la procurer. On est donc alors dans une impuissance véritable d'observer la loi. Or, de toutes les excuses, l'impuissance est la plus légitime.

Si S. Augustin traite quelquefois de péché, une action faite par quelque espece d'ignorance que ce soit, ce n'est par rapport à l'ignorance invincible, que quant au nom seulement, & parce qu'en nous, l'ignorance, telle que nous l'éprouvons, est une dépendance & une suite de péché originel : de même que la concupiscence, à laquelle S. Paul donne le nom de péché, par la même raison & dans le même sens. C'est ainsi que S. Augustin s'explique lui-même, de maniere à lever toute espece de difficulté ; & pour rendre son explication plus sensible, il se sert d'une comparaison tirée du mot *langue*. On donne ce nom, dit-il, non-seulement à la langue de l'homme elle-même, mais encore aux choses qu'elle produit ; aux expressions qu'elle prononce. Ainsi l'on dit la langue Latine, la langue Grecque (*a*).

De même, continue-t-il, on n'appelle pas seulement péché, ce qui l'est véritablement & pro-

(*a*) Nam illud ignorans quisquis non rectè facit, & quod rectè volens facere non potest, ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo liberæ voluntatis originem ducunt.. Nam sicut linguam dicimus non solum membrum illud, quod movemus in ore, dum loquimur, sed etiam illud quod motum illius consequitur ; id est formam tenoremque verborum, secundùm quem modum alia dicitur lingua latina, alia græca ; sic non solum peccatum dicimus, quod propriè vocatur peccatum, sed etiam illud quod jam de hujus supplicio consequatur necessum est. *S. Aug. de lib. arb. c. 19.*

prement, mais encore ce qui est l'effet & la peine de ce premier péché, l'origine de tous nos malheurs; telle qu'est sans doute l'ignorance de nos devoirs, ignorance dont nous eussions été exempts dans l'état d'innocence (*a*).

On auroit tort d'opposer ici ce que dit le même S. Docteur, que l'ignorance invincible n'excuse point, jusqu'à mettre à couvert de la damnation éternelle (*b*). Car il ne parle que de la foi en Jesus-Christ, & des Infideles qui n'ont point eu le bonheur de croire en cet unique Sauveur des hommes. Quelqu'invincible qu'on suppose leur ignorance, elle ne les sauvera pas. Ce n'est pas que cette infidélité purement négative soit pour eux un péché digne de la damnation. S. Augustin ne le prétend pas. Mais c'est que la foi en Jesus-Christ est un moyen nécessaire de salut; & que ce moyen leur a manqué. Les préceptes sont susceptibles d'excuse & de dispense. Mais les moyens necessaires de salut ne peuvent se remplacer. Ainsi point de salut pour ceux qui n'auront point cru en Jesus-Christ. Ce n'est pas que Dieu les juge coupables de n'avoir pas cru en ce divin Sauveur, s'il ne leur a point été annoncé, & s'ils n'ont eu aucun moyen de le connoître. Il est trop juste pour leur en faire un crime & les en punir. Ce ne sera pas là le titre de leur condamnation; mais le péché d'origine

(*a*) De ce qu'une chose est la peine du péché originel, il ne s'ensuit nullement que ce soit un péché formel, ni ce qui se fait en conséquence. La folie, la phrénésie, sont bien comme l'ignorance & au même titre une peine du péché originel, quoique moins générale. Dira-t-on pour cela, que ce que fait de mal un phrénétique ou un fou, est pour lui un crime. Celui qui est dans l'ignorance invincible ne fait pas plus qu'il fait un mal qu'un insensé, & a de plus la disposition formelle de ne le pas faire; s'il savoit qu'il y eût du péché.

(*b*) *L. 5. de grat. & lib. arb.*

dont ils ſeront demeurés coupables juſqu'à la mort, parce que la tache n'en aura pas été effacée, par le moyen qu'il a plu à la Providence d'établir pour l'effacer, & les péchés actuels qu'ils auront commis, qui n'auront pas la même excuſe de l'ignorance invincible (*a*). C'eſt-là la pure doctrine de S. Auguſtin, puiſqu'il dit poſitivement qu'à la vérité l'infidélité de ceux qui n'ont pas voulu croire en Jeſus-Chriſt eſt un péché; mais que l'infidelité négative de ceux, à qui il n'a pas été annoncé, n'eſt que la peine du péché (*b*). C'eſt ce qu'enſeigne également S. Thomas (*c*).

Et qu'on ne diſe pas que c'eſt toujours la faute volontaire des Infideles, ſi la lumiere de l'Evangile ne parvient pas juſqu'à eux, parce que s'ils ſuivoient fidelement ce qu'ils peuvent connoître & obſerver de la loi naturelle, Dieu, comme le ſoutient S. Thomas, pourvoiroit plutôt d'une maniere miraculeuſe à leur ſalut, que de les laiſſer périr dans cet état (*d*). Car malgré cette idée favorable des diſpoſitions de la Providence ſur ces Infideles, le ſaint Docteur n'en reconnoît pas moins, comme nous ne le venons de voir, une infidélité purement négative, que l'ignorance invincible excuſe, c'eſt

(*a*) Dei tamen juſtum judicium nec illis parcit qui non audierunt; quicumque enim ſine lege peccaverunt ſine lege peribunt; ... ac per hoc inexcuſabilis eſt peccator, vel reatu originis vel etiam additamento propriæ voluntatis, ſive qui novit, ſive qui ignorat.. Ergo utriſque juſta damnatio. *S. Aug. Epiſt. ad. 6. n. 26 & 27.*

(*b*) In illis qui intelligere noluerunt profecto peccatum eſt; in his autem qui non audierunt, nec potuerunt, peccati pœna eſt. *S. Aug. Epiſt.* 105.

(*c*) Si infidelitas inſpiciatur, ſecundùm negationem puram, ſicut in illis qui non audierunt de fide, peccati rationem non habet. *S. Th. 2. 2. Q. 10. art. 1.*

(*d*) Si quis inſtructorem non haberet, Deus ei revelaret, niſi ex culpâ ſuâ remaneret. *In. 3. diſt. 25. Q. 2. art. 1. Quæſt. 1.*

que

que les Infideles ont bien pu connoître la malice des péchés qu'ils commettoient contre la loi naturelle, mais qu'ils n'ont pu découvrir l'obstacle qu'ils mettoient au don de la foi, toujours gratuit, & que leur ignorance, à cet égard réellement invincible, excuse le malheur de leur infidélité. Aussi parmi les propositions attribuées à Baïus, l'Eglise en a-t-elle condamné une: c'est la 65e, qui faisoit un péché de l'infidélité purement négative, à ceux qui n'avoient jamais entendu parler de Jesus-Christ & de son Evangile; & Baïus, dans son apologie, convient lui-même que cette doctrine est fausse & justement censurée. Elle est en effet diamétralement contraire à ce que l'Ecriture nous enseigne, & au sentiment constant des Peres & de la Tradition.

Au reste, pour bien entendre ce qu'enseigne S. Augustin au sujet de l'ignorance invincible, il faut avoir continuellement devant les yeux, l'objet de la contestation qu'il avoit avec les Pélagiens, & ce qu'il vouloit & devoit uniquement leur prouver. Ennemis de la grace de Jesus-Christ, telle que l'enseignoit l'Eglise Catholique, & défenseurs outrés du libre arbitre de l'homme, ces hérétiques s'imaginoient qu'il étoit en son pouvoir de s'instruire de tous ses devoirs; & que son industrie, ses soins, son application, indépendamment de la priere & du secours de la grace de Dieu, suffisoient pour lui en donner la connoissance. S. Augustin, pour les réfuter, ne pouvoit mieux s'y prendre, qu'en établissant qu'il est bien des choses dont la raison superbe de l'homme, soutenue de toutes ses lumieres naturelles, & même du secours de l'instruction extérieure, ne peut quelquefois acquérir la connoissance; encore moins s'assurer: qu'il n'y a que la grace & les lumieres de l'Esprit saint, qui puissent suppléer à sa foiblesse & à son impuissance: que pour les obtenir il faut avoir re-

cours à la priere ; & implorer un secours surnaturel, que Dieu ne refuse point à ceux qui le demandent comme il faut : que ce Dieu infiniment sage nous a laissé dans cette impuissance naturelle, juste peine du péché, pour nous tenir dans l'humilité, nous faire sentir & confesser notre foiblesse, & par-là nous mettre dans l'heureuse nécessité de recourir à lui, d'implorer ses lumieres, & par ce moyen de nous instruire utilement, de ce qu'il ne nous seroit pas avantageux d'ignorer. Ce sont ses propres expressions au chapitre 19 du premier Livre du Libre Arbitre. Tel est le fonds & le précis de la doctrine, que S. Augustin établit constamment dans ses ouvrages contre les Pélagiens, d'où l'on tire les textes qui pourroient former ici quelque difficulté.

Sans doute, que l'ignorance seulement insurmontable aux forces de la nature, telle que la dépeint S. Augustin, n'excuse point de péché. Aussi n'est-elle point véritablement invincible, puisqu'au défaut des lumieres de la raison, il reste un moyen de la vaincre, & qu'on peut la surmonter avec le secours de la Grace, & elle ne nous est imputée, qu'autant que nous nous sommes refusés aux inspirations de cette Grace, ou que nous ne nous en sommes privés que pour avoir négligé les moyens de l'obtenir (*a*). C'est-là que le saint Docteur ramene constamment Pélage & ses disciples, qui, comme il le leur reproche, aimoient mieux contester éternellement, plutôt que de convenir simplement, qu'il est des choses, qu'on ne peut ni entendre ni pratiquer, à moins qu'on ne demande à Dieu le don de l'intelligence (*b*).

Ils avouent bien, ajoute Saint Augustin, que l'homme doit donner tous ses soins pour s'instruire,

(*a*) *L. de nat. & grat. c.* 17 *n.* 19.

(*b*) Omnia potius disputat quam oret & dicat, da mihi intellectum, ut discam mandata tua. *Ibid.*

& que s'il ne le fait pas, son ignorance est criminelle. Mais ce n'est pas assez de convenir qu'on est coupable, lorsqu'on néglige d'apprendre ses devoirs, si l'on n'avoue en même temps qu'il en est qu'on voudroit bien savoir, & qu'on ne peut naturellement apprendre (*a*). C'est pour nous instruire de ces vérités que nous devons demander à Dieu sa sagesse, sa grace & ses lumieres (*b*). Dieu ne les refuse point, il les donne même abondamment, à tous ceux qui les demandent de la maniere qu'il convient de demander une grace si importante.

Quant à l'ignorance véritablement invincible, le saint Docteur reconnoît, comme nous, qu'elle excuse. C'est là un premier principe qu'il établit dans toutes les occasions qui s'en présentent. Il l'établit pour l'état présent même, le seul existant & qui pût l'occuper, quoique l'ignorance soit pour nous l'une des suites & des peines du péché de notre premier pere; car c'est de cet état présent qu'il parle constamment, quelquefois même en la représentant sous ce rapport. En effet c'est précisément en répondant à une objection, qu'il se fait au sujet du péché originel, & du malheur, que nous avons en conséquence de naître dans les ténebres de l'ignorance, qu'il dit que nous n'avons pas pour cela droit de murmurer contre Dieu, parce qu'il ne nous fait pas un crime de ce que nous ignorons malgré nous, mais seulement de négliger d'apprendre ce que nous ignorons (*c*).

(*a*) Aliud enim est non curasse scire... Aliud intelligere velle & non posse *Ib.*

(*b*) Unde admonemur petere à Deo sapientiam qui dat omnibus affluenter iis qui petunt, & tantum petunt quantum res tanta petenda est. *Ibid.*

(*c*) Non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras. *L.* 3. *de lib. arb. c.* 16.

Non enim quod naturaliter nescit, & naturaliter non potest, hoc animæ deputatur in reatum, sed quod

Ce seroit ici le lieu de parler de cette regle du Droit Civil, adoptée par le Droit Canonique, suivant laquelle l'ignorance du droit n'excuse point, mais seulement celle de fait (*a*). Mais cette regle ne concerne que le for extérieur, où l'excuse de l'ignorance du Droit n'est point admise, parce qu'on présume toujours, ainsi que l'observe Gerson, que la loi a été connue ou pu l'être, puisqu'elle a été promulguée; & que l'accusé ne peut presque jamais prouver juridiquement l'invincibilité de l'ignorance qu'il allegue pour sa défense; c'est ce qui fait quelquefois que tel, qui est parfaitement innocent aux yeux de Dieu, est condamné comme coupable au tribunal des hommes. Aussi, quand on peut donner une preuve indubitable de l'ignorance invincible, telle que seroit l'absence dans le temps qu'une loi nouvelle a été portée, cette excuse n'est point rejettée, même au tribunal extérieur; au moins dans tout ce qui regarde les peines & suppose une faute. Cette regle d'ailleurs, qui n'a pour objet que la police extérieure, souffre quelques exceptions, qu'on peut voir chez les Jurisconsultes. Ces exceptions, fondées pour la plûpart sur la maxime que l'ignorance invincible excuse de toute faute, montrent évidemment que la regle ne donne à cette maxime aucune atteinte, & sert même à la confirmer.

Il est bien plus aisé d'établir les droits de l'ignorance invincible, & de prouver qu'elle est l'une des excuses les plus légitimes, qu'on puisse apporter, que de fixer clairement quand l'ignorance est véritablement invincible. Une telle ignorance suppose-t-elle nécessairement qu'on a effectivement fait tout ce qu'on pouvoit absolument pour s'inf-

scire non studuit, & quod dignam facultati comparandæ ad rectè faciendum operam non dedit. *Delit. arb. l. 3. c. 22.*

(*a*) Ignorantia facti excusat non juris. *Reg. 13.*

truire de ce qu'on ignore; ou ſuffit-il d'avoir pris, pour s'inſtruire, toutes les précautions de prudence, que prennent en pareil cas les perſonnes attentives ?

Nous croyons que les ſoins extraordinaires & ſinguliers, dont certainement tous les hommes ne ſont pas communément capables, ne ſont pas auſſi d'une étroite obligation pour tous, & qu'une diligence morale ſuffit ; parce qu'il ne s'agit ici que d'une choſe morale, & d'une ignorance invincible moralement. Cette diligence morale ſuppoſe eſſentiellement, qu'on ne néglige rien pour apprendre les choſes communes & d'un détail ordinaire ; & que dans les choſes difficiles on conſulte des perſonnes plus éclairées. Lorſqu'on peut ſe rendre le témoignage, qu'on a tenu cette conduite dans l'étude de ſes devoirs, & qu'on vient à découvrir dans la ſuite, que quelques-uns ont échappé aux recherches qu'on en a faites, on peut demeurer tranquille, & eſperer de la bonté de Dieu, qu'il n'imputera point une ignorance ſi excuſable. Il eſt trop juſte pour commander ce qui eſt phyſiquement impoſſible, & trop bon pour exiger ce qui l'eſt moralement, dans le ſens que nous l'entendons ici. La foibleſſe naturelle de nos lumieres, les néceſſités de la vie, le ſoin de la ſanté, les bienſéances & les devoirs de la ſociété, les engagements des différentes profeſſions, ne permettent pas de donner à tous nos devoirs, ſouvent très-multipliés & très-difficiles à diſcerner, cette attention ſcrupuleuſe, conſtante & réfléchie, qui ne manque abſolument à rien, & nous forcent à nous en tenir à une exactitude morale, qui ne néglige aucun des moyens ordinaires & communs de s'inſtruire de ſes obligations.

Pour éclaircir ce point important, qui eſt bien général, il eſt néceſſaire d'entrer ici dans un plus grand détail, & d'avoir égard aux différentes cir-

conſtances des perſonnes, des devoirs, ou des faits, des difficultés qu'ils renferment, ou des doutes dans leſquels on peut être.

Car 1°, ce qui dans une perſonne groſſiere & d'une profeſſion méchanique, pourroit être regardé comme une ignorance invincible, ne le ſeroit pas pour un autre d'un état, qui demande plus de lumieres & de connoiſſances, ou d'un eſprit plus étendu, parce que celle-ci a plus de moyens & plus d'obligation de s'inſtruire. On ne demande point que les premiers étudient eux-mêmes; ils n'en ont pour l'ordinaire ni le temps, ni les moyens, ni la capacité; & ce que quelques-uns d'entre eux peuvent en ce genre, eſt communément une reſſource bien foible ou même quelquefois dangereuſe. Ils peuvent donc, ils doivent même s'en tenir à la déciſion des perſonnes éclairées, & ſur-tout de leurs Paſteurs qui ſont de droit les dépoſitaires de la loi de Dieu, & les interpretes de ſa volonté. Et ce que leurs Paſteurs ont manqué ou oublié de leur apprendre, peut être en eux très-aiſément l'objet d'une ignorance invincible. Qu'on ne diſe point que ceci va à ſauver tous ceux qui dans les ſociétés ſéparées de l'Egliſe s'en tiennent tranquillement aux inſtructions de leurs Miniſtres & de leurs Paſteurs. Car il y a ici une différence eſſentielle, toute à l'avantage des perſonnes groſſieres de notre communion; c'eſt que la confiance qu'elles ont dans leurs Paſteurs eſt à tous égards bien fondée, à cauſe des caracteres particuliers de vérité, & de l'éclat de l'autorité de l'Egliſe Catholique, dont ces Paſteurs ſont les Miniſtres. Dans les ſectes hérétiques ou ſchiſmatiques, il n'y a que trop de ſujets de douter de leur vérité, & de la légitimité de la miſſion des Paſteurs qui y préſident. Nous ne pouvons même ici abandonner le principe général, & nous oſons avancer que toute ignorance invincible, ſur ce qui forme l'objet d'un pré-

cepte, excuſe devant Dieu dans toutes les communions & les religions, parce que cette excuſe eſt fondée ſur la nature de l'ignorance elle-même, & qu'elle eſt très-indépendante de la vraie foi (*a*).

Nous n'examinerons point quand & juſqu'à quel point l'ignorance en matiere de religion & de devoirs peut être invincible, dans les gens ſimples, incapables de s'inſtruire par eux mêmes, que le malheur de leur naiſſance a engagé dans le ſchiſme & l'héréſie. Ce ſeroit à pure perte que nous entamerions cette diſcuſſion ; & ceux qu'elle concerne n'en pourroient tirer aucun avantage. C'eſt une choſe qu'il faut abandonner au jugement de Dieu, qui s'en eſt réſervé la connoiſſance.

Dans les états qui demandent des connoiſſances plus étendues, tels que la Magiſtrature & le Sacerdoce, il ſuffit communément de ſe mettre bien au fait des choſes qui ſont du détail ordinaire, relativement à la place qu'on y occupe ; d'entretenir ces connoiſſances & de les étendre par l'étude ; de ſe faire un fond de bons principes, à la faveur deſquels on ſe puiſſe conduire dans les cas qui demandent une prompte déciſion, & dans ceux ſur leſquels on héſite de ne jamais décider au hazard, & ſans avoir acquis, autant qu'on le peut, les lumieres néceſſaires pour ne ſe pas méprendre. Avec ces précautions, les fautes d'ignorance, qui pourroient échapper, peuvent ſouvent être excuſées à titre d'ignorance invincible.

Ceux qui paſſent pour être plus éclairés doivent ſoutenir leur réputation par des connoiſſances qui y répondent, autant qu'il leur eſt poſſible ; & leur

(*a*) Et c'eſt qu'enſeignent les Controverſiſtes, lorſqu'ils parlent de la catholicité de l'Egliſe, en comptant au nombre de ſes membres, ceux qui dans les communions ſéparées errent de bonne foi, & ſont dans le cas de l'ignorance invincible. *V.* Bellarmin *de Eccl.* & M. Nicole dans ſon Traité de l'unité de l'Egliſe. *L.* 2, *c.* 5.

ignorance seroit d'autant moins excusable, qu'on a dans leur habileté plus de confiance, & qu'on se remet communément entre leurs mains avec moins d'inquiétude & de précaution.

2°. Il faut aussi avoir égard à la qualité de la matiere. Car l'ignorance invincible peut se glisser plus souvent dans certaines matieres difficiles, délicates, controversées parmi les Docteurs, ou dont on n'a que très-rarement occasion de parler & de s'instruire. Ce qui n'est que de droit positif peut-être aussi plus aisément ignoré ou méconnu, que ce qui est de droit naturel. Nous ne répéterons point ici ce que nous en avons dit dans les Conférences sur les Loix, où en admettant une ignorance invincible sur les conséquences éloignées du droit naturel, nous avons soutenu que ni les premiers principes, ni les conséquences qui en résultent prochainement, comme sont certainement les préceptes du Décalogue, n'étoient point susceptibles d'une ignorance vraiment invincible, en ceux qui font quelque usage de leur raison. Ces principes & ces conséquences sont le fond de la raison même; s'y refuser, ce seroit se refuser à la premiere évidence (*a*).

Nous avons seulement négligé de faire observer que quelques anciens Théologiens, tels que Gerson (*b*) & Saint Bonaventure (*c*), ainsi que Gratien (*d*) dans le droit Canon; Alphonse de

(*a*) Circa præcepta Decalogi quæ facili negotio ex principiis per se notis eliciuntur, potest esse ignorantia invincibilis per breve temporis, sed non potest perseverare: circa alia quæ ex præceptis Decalogi eliciuntur per consequentiam non valdè evidentem, potest esse ignorantia invincibilis per multum tempus. *Medina in* 1. 2. *Q.* 70. *art.* 2.

(*b*) Gerson, *de potest Ecc.*

(*c*) S. Bonav. *l. de spirit. anim.*

(*d*) Grat. ignorantia juris non excusat.

Castro, (*a*) &c. semblent donner moins d'étendue que nous à l'ignorance invincible, & soutenir qu'elle n'a jamais lieu en fait de droit naturel. Mais ce n'est qu'une dispute de nom; & ces Auteurs ne renferment dans la loi naturelle, que les premiers principes de religion & de mœurs, & leurs conséquences prochaines qui en sont le développement. (*b*) Les vérités moins évidentes & plus éloignées du principe, ils les mettent dans une classe différente. Nous d'après S. Thomas (*c*), nous en faisons une troisieme branche du droit naturel, & ce parti est bien raisonnable. Car puisque le principe est de droit naturel, la conséquence, quelque éloignée qu'elle en soit, est nécessairement de même genre, quoique peut-être la connexion entre l'un & l'autre puisse n'être pas sensible à tout le monde, être même contestée par des Auteurs pleins de savoir & de vertus, comme il peut arriver sur quelques conventions, ou des clauses de contrats embarassées; ou n'être connue qu'à l'aide des loix positives, & conséquemment donner

(*a*) Alphonse de Castro ne parle que des vérités pour lesquelles on n'a pas besoin de maître, des préceptes du Décalogue, & de ce que la raison présente clairement.

(*b*) Virtutes si cognoscuntur per evidentiam naturalem, propriè vocantur jus naturale. *Gerson. Ibid.*

(*c*) Horum (præceptorum moralium) triplex est gradus. Nam quædam sunt communissima & adeò manifesta quod editione non indigent, sicut mandata de dilectione Dei & proximi... quæ sunt quasi fines præceptorum. Quædam verò sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet popularis potest de facili videre, & tamen quia in paucioribus circa hujusmodi contigit judicium humanum perverti, ejusmodi editione indigent. Talia sunt præcepta Decalogi. Quædam verò sunt quorum ratio non est adeò cuilibet manifesta sed solum sapientibus, & ista sunt præcepta moralia superaddita Decalogo. *S. Thom.* 2. 2. Q. 100. *art.* XI.

lieu à une ignorance invincible, sur-tout dans les personnes simples, qui avec beaucoup de droiture, n'ont pas des lumieres fort étendues. Il a paru sous le nom de la Faculté de Louvain quelques articles (*a*), où l'on établit que l'ignorance de la loi naturelle n'est jamais invincible, parce que de même que la grace de Dieu par sa force peut nous donner le pouvoir de résister à toute espece de concupiscence, nous pouvons également, à la faveur de ses lumieres, acquérir la connoissance de la loi naturelle dans tous ses points. Or cette grace & ces lumieres, Dieu ne les réfuse point à ceux qui de leur côté font tout ce qui est en leur pouvoir pour les obtenir. On n'ignore donc rien invinciblement dans ce genre, de ce qu'on est personnellement obligé de faire; car sur le reste dont on n'est pas tenu, l'ignorance est sans conséquence.

Quelques Théologiens Catholiques ont paru fort choqués de cette opinion. Ce n'est pas, comme on le voit, la nôtre, & déja nous nous en étions expliqués dans nos Conférences précedentes: la raison dont on l'appuye a quelque aparence, mais elle n'est point convaincante, & elle ne peut prévaloir contre le sentiment le plus commun & le plus autorisé. Ce que cette raison renferme de vrai & d'inconteſtable, s'allie très-bien avec ce dernier sentiment, c'est que Dieu ne peut exiger l'impossible; aussi nous ne le disons pas, puisque nous soutenons qu'il n'impute point la transgression d'une loi qu'on n'a pu observer, parce qu'on la ignorée invinciblement. Nous ne disons pas aussi

(*b*) Duo nobis innata sunt vitia originalia; concupiscentia & naturalis legis ignorantia... Uti nulla concupiscentia est insuperabilis, ita nulla hujusmodi ignorantia est invincibilis.. Quippe sicut omnis illa per divinæ gratiæ auxillum, ita etiam hæc per ejusmodi gratiæ lumen superari potest *art.* 1 2 & 3.

que Dieu puisse jamais rien commander, dont on ne puisse absolument acquérir la connoissance ; mais ce qui est en général possible à l'esprit humain, & ce que l'homme peut faire avec le secours de la grace, quelques particuliers, à cause de la grossiereté de leur esprit, pour n'avoir pas été instruits, ou pour d'autres raisons, peuvent n'avoir pas eu les moyens nécessaires pour en acquérir la connoissance, & c'est ce qui se rencontre quelquefois. Nous soutenons que dans ce cas Dieu ne leur en fait pas un crime. Ainsi les droits de sa justice & de sa bonté sont inviolablement conservés. Nous ne connoissons rien qui puisse l'obliger à faire connoître à chaque particulier toute espece de vérité, même en fait de devoirs. Nous concevons seulement, qu'il n'est pas de sa bonté & de sa justice d'imputer cette ignorance quand elle est invincible. Lorsqu'il juge à propos de nous y laisser, nous n'avons aucun droit de nous en plaindre ; c'est seulement une grace de moins ; mais cette grace n'est point nécessaire à notre salut. Dieu ne nous la doit pas ; & nous n'en pouvons pas moins nous sauver aussi bien que ceux à qui sa providence l'accorde.

Nous nous croyons néanmoins obligés d'avertir que par une surabondance de preuves, nous en avons allegué une dans laquelle nous avons une très-médiocre confiance. C'est une proposition que d'après le Pere Antoine, Auteur très exact & très-estimable, nous avons dit censurée par le Pape en 1685. Mais il ne s'appuie que sur l'autorité & le témoignage de la Croix, Théologien, sur lequel nous n'osons pas trop compter ; nous ne pouvons donc insister sur une preuve si fragile, dont nous ne pourrions constater l'authenticité ; puisque depuis, Alexandre VIII, en prononçant sur la légitimité de l'excuse de l'ignorance invincible en matiere de droit naturel, a laissé indécise la question

de fait de l'existence de cette ignorance. C'est pourquoi nous n'oserions taxer d'erreur condamnée l'opinion des Théologiens de Louvain, que plusieurs suivent encore. Nous n'y voyons pas d'ailleurs de grands inconvénients, puisqu'ils conviennent que l'ignorance du droit naturel, sans être invincible, excuse néanmoins au point de ne former qu'une faute venielle, de ce qui sans cela seroit un péché mortel; ce qui conséquemment ne fait pas une controverse très-essentielle (*a*). Elle l'est d'autant moins, que dans la pratique du Sacrement de penitence, ni les Confesseurs ni les pénitens ne se rassurent gueres sur l'invincibilité de l'ignorance (*b*). Ceux-ci lorsqu'ils découvrent l'erreur qui les avoit égarés, & que ce qu'ils croient permis ne l'est pas, s'en accusent, au moins pour plus grande assurance, de crainte de n'avoir pas pris les précautions nécessaires pour ne pas se tromper: & ceux-là reçoivent cette accusation & remettent le tout au jugement de Dieu; seul Juge compétent du fait de l'invincibilité de l'ignorance, principalement en matiere de droit naturel; Juge sans doute très-favorable & plus porté par sa justice & sa bonté à l'excuser, que ne seroient les hommes. Observons encore que la possibilité de l'ignorance invincible n'étant admise que pour les conséquences éloignées des principes du droit naturel, suivant l'expression & le sentiment ordinaire des Théologiens, elle n'est gueres admissible dans la pratique ordinaire; les cas qui en sont susceptibles ne sont point dans les mœurs communes (*c*).

(*a*) Opera nostra naturali legi contraria, quæ ex..... ignorantiâ procedunt a peccato plane excusari nonpossunt.. Ad summum potest subinde mortalis macula dirui in venialem. *Art.* 4 & 5.

(*b*) C'est aussi un avis que donne Benoît XIV dans sa lettre encyclique sur le Jubilé de l'année sainte, de ne pas trop compter sur cette ignorance.

(*c*) Il est étonnant que

3°. Une troisieme considération qu'il faut faire pour connoître si l'ignorance est véritablement invincible, c'est, comme nous l'avons indiqué en général, au sujet des soins qu'on s'est donnés pour acquérir les connoissances relatives à son état. Ces soins doivent être plus ou moins grands, à proportion de l'importance des vérités qu'on est tenu de savoir. Celles de la religion qui doivent évidemment tenir le premier rang dans nos connoissances, méritent non-seulement notre premiere attention, mais encore une application plus continuelle & plus constante. Il y faut même joindre la priere, à cause de la foiblesse de nos lumieres naturelles, qui d'elles-mêmes ne peuvent atteindre à des vérités d'un ordre supérieur, & de la nécessité de la grace pour les connoître.

Après la religion, les devoirs d'état demandent une attention singuliere. Ceux qui sont d'une profession différente peuvent les ignorer sans crime, à moins que des raisons particulieres ne les obligent à s'en instruire. Pour les personnes engagées dans cet état, ce sont des devoirs du premier ordre, & qui tiennent le premier rang dans les connoissances qu'elles doivent se procurer. Ainsi la connoissance des regles d'équité, qu'on doit suivre dans le commerce, est particuliérement nécessaire

malgré les avis & les censures de l'Eglise, les Novateurs s'opiniâtrent à exagérer les suites du péché originel, en faisant un crime aux hommes d'une ignorance & d'une impuissance qui ne dépendent plus d'eux. Il semble qu'ils ne cherchent qu'à rendre la religion odieuse, ses dogmes révoltants, à réduire à rien la rédemption de Jesus-Christ. Pour oser seulement proposer leur opinion, il faudroit une révélation positive & précise, des décisions expresses de l'Eglise. Ils ne peuvent & ne pourront jamais rien alléguer de semblable, mais seulement des vains raisonnements, des textes qu'ils ajustent à leur opinion, & qu'on explique très-bien.

aux Négociants. Et il ne suffit pas qu'ils s'en tiennent à une premiere vue, & aux pratiques qu'ils voient en usage, ils doivent étudier & examiner avec soin quels sont les contrats qui leur sont permis ; les conventions qu'ils y peuvent inférer ; les profits qu'ils peuvent tirer légitimement. Dans les articles délicats, sur lesquels les Négociants qui se piquent le plus de probité sont partagés, il faut prendre le parti le plus sûr ou au moins le plus vraisemblable. En général l'ignorance n'est presque jamais invincible en matiere des devoirs d'état, dont on est singuliérement obligé de s'instruire ; ce que pour l'ordinaire on peut faire aisément, si ce n'est peut-être quant à l'étendue qu'on leur doit donner, ce qui peut former des difficultés, qui donnent occasion à des méprises innocentes ou moins coupables (*a*).

4°. C'est encore un moyen de connoître si l'ignorance a été invincible, que d'examiner si l'on a eu quelque doute sur la matiere qui en a été l'objet, ou sur la nécessité de s'en instruire davantage : car en ce cas, il n'est pas possible de se rassurer sur l'ignorance dans laquelle on a été. Mais lorsqu'à cet égard l'on n'a eu aucun doute, & que d'ailleurs on a fait tout ce qui étoit nécessaire pour apprendre ce qu'on étoit communément obligé de savoir, on peut plus aisément se flater que ce qu'on a ignoré on l'ignoroit invinciblement. Comment en effet, pouvoir se reprocher de n'avoir pas étudié des choses qu'aucun motif n'a pu déterminer à examiner. Ce motif n'eût pu être que la nécessité ou l'utilité. Rien de semblable n'a pu porter alors

(*a*) Si adest ignorantia juris vel divini, vel naturalis, vel eorum quæ scire teneatur secundùm statum suum, opus malum factum ex tali ignorantia non excusat a toto, etsi a tanto. *S. Anton. sum. Theol. part.* 1. *t.* 4. *c.* 14. *ff.* 3.

à en faire des recherches particulieres ; l'idée n'en eſt pas même venue à l'eſprit, & du côté des recherches générales & de l'application à s'inſtruire on n'a aucun reproche à ſe faire. C'eſt pour cette raiſon que l'ignorance de Jacob à l'égard de Lia, eſt excuſée par les Peres & les Interpretes à titre d'ignorance invincible ; quoiqu'avec quelques précautions de plus, il eût pu découvrir la ſupercherie. Mais ces précautions, il n'en pouvoit ſoupçonner la néceſſité.

II. PROPOSITION.

L'ignorance vincible quelle qu'elle puiſſe être, n'empêche point que l'action qui la ſuit ne ſoit véritablement volontaire, & conſéquemment un péché lorſqu'elle eſt mauvaiſe.

Nous avons déja prouvé qu'une action eſt volontaire, non-ſeulement lorſqu'elle l'eſt en elle-même, mais encore quand elle l'eſt dans la cauſe qui l'a produite. Une action faite par ignorance n'eſt point à la vérité volontaire en elle-même, au moins dans l'ordre moral, & par rapport aux différents caracteres de bonté ou de malice qu'elle pouvoit avoir, dont on n'a eu aucune connoiſſance. Mais ce défaut de connoiſſance eſt lui-même volontaire, dès que l'ignorance n'eſt pas invincible, & qu'on n'a ignoré ce qu'on devoit ſavoir, que parce qu'on n'a pas voulu s'en inſtruire, ou qu'on a négligé de le faire. L'action dont cette ignorance eſt le principe, eſt donc

volontaire indirectement & dans sa cause (*a*).

2°. Suivant tous les Peres & les Théologiens, il y a des péchés d'ignorance ; l'Ecriture l'enseigne expressément. Il y avoit même dans l'ancienne Loi des sacrifices particuliers prescrits pour ces sortes de péchés (*b*). David prie le Seigneur de ne point se souvenir des fautes de sa jeunesse & de ses ignorances (*c*). Jesus Christ déclare que le serviteur qui a ignoré la volonté de son maître, ne sera pas pour cela exempt de toute sorte de punition (*d*). Sur la Croix, quoiqu'il excuse le crime de ses bourreaux sur leur ignorance, il n'en reconnoît pas moins qu'ils ont besoin de toute l'indulgence de son divin Pere (*e*). Or, tout péché est volontaire : il y a donc des especes d'ignorance, qui n'empêchent point que les actions dont elles sont le principe, ne soient volontaires, au moins indirectement & conséquemment des péchés (*f*).

Aussi le Concile de Diospolis, condamne-t-il une proposition de Celestius, dans laquelle cet hérésiarque enseignoit que l'oubli & l'ignorance n'étoient point des péchés (*g*).

(*a*) Consequenter se habet ignorantia ad voluntatem, in quantum est ipsa voluntaria, secundùm duos modos voluntarii, uno modo quando actus voluntatis fertur in ignorantiam, cum aliquis ignorare vult... Alio modo dicitur ignorantia voluntaria ejus quod quis scire potest & debet... Sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest & debet... Sive cum aliquis notitiam, quam debet habere non curat acquirere. *S. Th.* 1. 2. Q. 6. *art.* 8. Cum autem ipsa ignorantia sit sic voluntaria non potest causare simpliciter involuntarium. *Ibid.*

(*b*) *Num.* 4.

(*c*) Ignorantias meas ne memineris Domine. *Psal.* 24.

(*d*) Servus ignorans voluntatem domini vapulabit paucis. *Luc.* 12.

(*e*) Pater dimitte illis, nesciunt enim quid faciunt. *Luc.* 23.

(*f*) Scio quia per ignorantiam fecistis. *Act.* 3.

(*g*) *S. Aug. l.* 3. *de lib. arb. c.* 9. & *de Nat. & Grat. c.* 67.

Celeſtius en donnoit une raiſon qui pourroit excuſer ſa propoſition & en faire manquer le vrai ſens, ſi l'on s'attachoit à la lettre, ſans en prendre l'eſprit. C'eſt, diſoit-il, *que l'ignorance & l'oubli ne ſont point l'effet de la volonté de l'homme, mais de la néceſſité* (*a*). Ces dernieres paroles ſemblent ne deſigner qu'une ignorance neceſſaire & invincible, que nous-mêmes nous prétendons être un titre légitime d'excuſe, & non une ignorance vincible & volontaire. Ce n'eſt pas néanmoins ce que Celeſtius vouloit faire entendre; ſa propoſition n'étoit qu'une partie d'un raiſonnement qu'il faiſoit, & qu'il faut ici rapporter tout entier pour en bien comprendre le ſens. Voici donc comment il raiſonnoit & ce qu'il objectoit aux Catholiques. *Vous prétendez qu'on ne peut abſolument paſſer cette vie ſans tomber dans quelque péché, & vous en donnez pour preuve les péchés d'ignorance, dont les plus juſtes ne peuvent ſe garantir entiérement: mais ce n'eſt pas là prouver ce que vous avancez, mais véritablement détruire votre propre ſentiment par les fondements. Car ces prétendues fautes d'ignorance & d'oubli ne peuvent être des péchés, puiſque vous convenez vous-même qu'elles ſont la ſuite d'une néceſſité inévitable, dont on ne peut abſolument s'affranchir.*

Ce raiſonnement de Celeſtius, qui paroît un argument *ad hominem* extrêmement preſſant, ne roule que ſur une équivoque, & ſur l'abus le plus ſenſible de cette impuiſſance, que les Catholiques reconnoiſſent dans les hommes depuis leur chûte, de paſſer leur vie ſans tomber dans aucun péché même d'inadvertance; impuiſſance qu'une triſte expérience ne juſtifie que trop. Nous avons déja

(*a*) Oblivio & ignorantia non ſubjacent peccato, quoniam non veniunt ſecundùm voluntatem, ſed ſecundùm neceſſitatem.

montré, & les Catholiques l'établiſſoient comme nous, du temps de S. Auguſtin, que cette impuiſſance générale n'influoit pas dans les actions particulieres; qu'elle ne concernoit que les fautes légeres de fragilité; que même pour aucun péché particulier elle n'impoſoit point une vraie néceſſité de le commettre.

Le Concile de Dioſpolis a donc pu légitimement condamner la propoſition de Celeſtius, 1°. Parce que la doctrine de cette propoſition priſe dans le ſens de l'Auteur eſt fauſſe & contraire à l'Ecriture, & qu'elle n'a pour but que de réaliſer la chimere de l'impeccabilité Pelagienne. 2°. Parce que la raiſon qu'il y joint, qui pourroit la reſtreindre à un bon ſens, n'y eſt pas ajoutée dans cette vue, mais pour rendre les Catholiques odieux, en faiſant entendre qu'ils croyoient qu'on pouvoit être coupable dans les choſes mêmes qui n'arrivent que par l'effet d'une néceſſité inévitable. 3°. Parce qu'il n'eſt pas vrai que les fautes de ſurpriſe, d'ignorance & d'oubli, que les Catholiques mettent au nombre de ces péchés inévitables à la foibleſſe humaine, dans leur totalité, ſoient chacune en particulier l'effet de cette néceſſité générale: chacune priſe en détail eſt volontaire au moins dans ſa cauſe,

De toutes les eſpeces d'ignorance, celle qui eſt affectée de choix & de propos délibéré, eſt la moins excuſable. Comme elle renferme une volonté expreſſe & poſitive de ne point s'inſtruire de quelques-uns au moins de ſes devoirs, ou de ne point éclaircir ſes doutes; elle eſt évidemment pleinement & directement volontaire, & ne peut admettre aucune des excuſes qu'on peut quelquefois alléguer dans les péchés d'ignorance (*a*). Les

(*a*) Cùm aliquis directè vult aliquid ignorare ne a peccato retrahatur per ſcientiam, talis ignorantia non

Théologiens (*a*) décident même communément, que loin de diminuer la malice du péché qui ſe fait en conſéquence, elle l'augmente & rend plus criminel celui qui s'en rend coupable. Car ſi l'action eſt dans un ſens moins volontaire que ſi elle étoit faite avec une pleine connoiſſance de ſa malice, le défaut de cette connoiſſance eſt trop volontaire dans ſon principe, & trop répréhenſible dans ſon motif, pour rien changer dans l'énormité naturelle du péché ; & elle y ajoute encore cette malice affectée & ſinguliere, de n'avoir pas voulu s'inſtruire de ſes devoirs. C'eſt en effet dans un péché une circonſtance très-aggravante, que d'avoir refuſé ou négligé d'acquérir les lumieres néceſſaires pour s'en procurer la connoiſſance, & cela afin de le commettre plus librement & avec moins de ſcrupule. Auſſi cette circonſtance ajoute-t-elle le caractere odieux de péché de malice à la faute qu'on fait, qui ſans cela, quoique commiſe avec une pleine advertance, n'eût peut-être été qu'un péché de foibleſſe. C'eſt-là, ſuivant l'Ecriture, le propre des impies, réſolus de mal faire & de ne ſe gêner en rien, de ne pas auſſi vouloir apprendre ce qui ſeroit néceſſaire pour mieux vivre (*b*) ; de crainte que trop éclairés ſur leurs devoirs, cette connoiſſance ne les inquiétât & troublât dans leurs plaiſirs: *Retirez-vous de moi, Seigneur*, leur fait dire le Prophete, qui ne fait en cela qu'exprimer les ſecrets ſentiments de leur cœur. *Comme nous ne voulons point ſuivre la voie qui pourroit nous conduire à vous, nous ne voulons point auſſi la connoître* (*c*).

(*c*) Impii dixerunt Deo, recede a nobis, ſcientiam excuſat peccatum, ſed magis auget: ex magno enim amore peccati videtur contingere. *S. Th. Q. 3. de malo art. 3.*

(*a*) Azor *l. 3. Inſt. mor. c. 3.* croit le péché moins volontaire & moins grief, quoique néanmoins toujours mortel. Les raiſons que nous apportons montrent ce qu'il faut penſer de ce ſentiment.

(*b*) Noluit intelligere ut bene ageret. *Pſal. 35.*

C'eſt ce qui doit faire infiniment craindre pour quelques Eccléſiaſtiques, qui négligent de s'inſtruire des regles de diſcipline qui les concernent ; mépriſent ce qu'on leur en dit; le traitent de vains ſcrupules ; liſent quelquefois tout, excepté ce qui régarde leur conduite particuliere ; ſe raſſurent ſur ce qu'ils voyent, ſans chercher à approfondir ce qu'ils doivent. Ces regles ſont à la vérité gênantes, & un peu ſéveres ; mais l'Egliſe les a faites & les a jugées néceſſaires. Il faudroit au moins étudier & examiner ſi ce qu'on en dit eſt bien fondé, & cela ſans prévention, ſans intérêt, & comme s'il s'agiſſoit d'une perſonne étrangere. C'eſt ce qu'on ne fait pas, & quand on veut bien en pénétrer le motif, il eſt aiſé de reconnoître qu'on n'en a point d'autre que celui de vivre plus librement, & ſe livrer plus tranquillement à certaines choſes qui flattent, & dont il faudroit peut-être s'abſtenir, ſi l'on étoit plus inſtruit. Tout ceci a bien le caractere de l'ignorance affectée.

Il y a des Théologiens qui ne mettent les péchés d'ignorance au nombre des péchés mortels, que lorſque l'ignorance qui en eſt le principe, eſt affectée ou au moins groſſiere. Il ſe fondent ſur une décretale de Boniface VIII, qui déclare qu'on n'encourt point les cenſures pour les péchés d'ignorance, dès que l'ignorance n'eſt point une ignorance craſſe ou affectée (*a*) ; mais comme le remarque Suarès (*b*), cette déciſion eſt particuliere & une exception au principe général. Elle n'a abſolument rapport qu'aux cenſures. La raiſon que le Pape allegue pour autoriſer la nouvelle diſcipline qu'il établit, le prouve évidemment. Il a voulu par-

viarum tuarum nolumus. *Job.* 21. 14.

(*a*) Sententiis per ſtatuta latis ligari nolumus ignorantes : dummodo eorum ignorantia craſſa non ſit aut ſupina. *Cap* 2. *de conſtit. in-6°.*

(*b*) Suares, *de cenſuris diſput.* 14. *Sect.* 10. *n.* 10.

là uniquement, comme il le marque expressément, resserer les censures dans des bornes plus étroites. Son réglement ne regarde donc que les censures, & n'a aucun rapport aux péchés. Il ne dépend pas de l'Eglise de rétrancher les péchés ou d'en diminuer l'énormité, comme il depend d'elle d'abroger les Loix & les censures qu'elle porte, & d'empecher qu'elle ne s'étendent à certains cas qu'elle juge à propos d'en excepter. Ainsi dès que la matiere est importante & qu'on n'a pas eu le soin nécessaire, & moralement possible pour s'en instruire, comme on le devoit, on ne peut être excusé de péché mortel. *Multa nesciuntur*, dit S. Augustin Epître 77. *aut discendi incuria, aut verecundia inquirendi, & hujus modi ignorantia excusationem non habet.*

A quelle espece doit-on rapporter les péchés qui sont commis par ignorance ? à la même espece que les péchés commis volontairement & de propos délibéré. Prendre volontairement le bien d'autrui & avec pleine connoissance de la défense du larcin, & le prendre par erreur, & parce qu'on juge que le vol n'est pas un mal, c'est également un péché de larcin ; c'est par l'objet de l'action qui les forme, que les péchés sont caractérisés. Or, c'est toujours ici le même objet, le bien d'autrui dont on s'empare injustement ; le tort qu'on fait au prochain est le même ; & l'obligation de restituer également indispensable.

Que doit-on faire lorsqu'on s'apperçoit qu'on ignore ce qu'on devroit savoir ? On doit d'abord demander à Dieu pardon de sa négligence : il faut ensuite tâcher de reparer le temps perdu, & prendre incessament tous les moyens dont on est capable pour acquérir la science nécessaire. Enfin dans l'intervalle, il faut bien se garder, autant qu'il est possible, de rien risquer dont on ne soit bien assuré. S'il arrivoit que, malgré toutes ces précautions, tandis qu'on

travaille à se procurer les connoissances dont on a reconnu la nécessité & le besoin, il échappât par mégarde quelque faute d'ignorance, qu'on n'eût pu éviter, quoiqu'on doive s'en accuser pour plus grande sûreté, & parce qu'elle vient d'une négligence coupable ; on peut espérer de la bonté de Dieu, qu'il voudra bien ne pas l'imputer ; ce qui en faisoit le crime ayant été effacé par la pénitence, & reparé, autant qu'il a été possible, par le travail.

Quoique l'ignorance vincible n'empêche point qu'une mauvaise action ne soit un péché (*a*), elle en diminue néanmoins la malice (*b*). Jesus-Christ lui-même nous l'enseigne dans l'Evangile, lorsqu'il déclare que le serviteur instruit de la volonté de son maître, & qui osera néanmoins s'en écarter, sera puni plus rigoureusement que celui qui ne l'aura fait que par ignorance (*c*). Il y a effectivement moins de malice dans une faute qui échappe par erreur & par surprise, que dans un péché qu'on commet volontairement & de propos délibéré (*d*).

Les péchés d'ignorance sont plus ou moins grands, à proportion que la matiere est plus ou moins importante, plus ou moins facile à connoître ou à comprendre, & que la négligence à s'instruire a été plus ou moins grossiere. C'est pourquoi nous ne croyons pas qu'on puisse disculper de péché mortel à la faveur de l'ignorance, ces

(*a*) Ille qui nescit bonum. & ideo non facit, utique peccatum facit ; sed hoc gravius si etiam sciat & non faciat. Nec ideo nullum quia minus. *S. Aug. l. 1. de peccat. merit. c. 36.*

(*b*) Excusat si non a toto saltem a tanto, disent les Théologiens.

(*c*) Servus qui nescit voluntatem domini sui & facit digna plagis, vapulabit paucis, servus autem qui scit voluntatem domini sui, vapulabit multis. *Luc. c. 12.*

(*d*) *S. Thom. 1. 2. Q. 76. art. 4.*

fautes groſſieres contre la pureté, dont certaines perſonnes prétendent quelquefois avoir ignoré la malice, dans le temps qu'elles s'y ſont laiſſé aller (*a*).

Les remords de la conſcience, qui ſuivent preſque toujours ces ſortes de fautes; la honte naturelle qui les accompagne, la crainte qu'on a preſque toujours qu'elles ſoient apperçues ou découvertes, l'idée du mal qu'elles renferment, qui s'éleve en nous ſans qu'on l'y faſſe naître ou qu'on en parle, & qu'on auroit apperçue plutôt ſi l'on ne s'étoit laiſſé ſeduire par la paſſion qui l'obſcurciſſoit, les doutes, les ſecretes inquiétudes qu'on a reſſenties, tout cela dépoſe fortement contre cette prétendue bonne foi dont on ſe flatte, & ne prouve que trop que ſi on a méconu le mal, c'eſt qu'on a négligé d'ouvrir les yeux à la lumiere, & de conſulter la loi naturelle, qui auroit au moins mis ſur la voie de connoître que ce qu'on regardoit comme innocent ne l'étoit pas autant qu'on le penſoit (*b*).

On doit porter le même jugement des maximes de l'équité naturelle que nous devons ſuivre. Car

(*a*) Opera naturali legi contraria....quæ ex ignorantiâ procedunt, a peccato planè excuſari nequeunt... Ad ſummum poteſt mortalis macula dilui in venialem; quod ipſum tamen in his peccatis, quæ primis naturalis legis principiis & manifeſtioribus præceptis adverſantur, locum non habet. De peccatis carnalibus docet Auguſtinus ea ne in ipſis pueris & adoleſcentibus a mortali malitiâ expurgari per ignorantiam. *Art. facult. Louan. c. 6. 7. 8.*

(*b*) Negligentibus non ipſam ignorantiam in quâ nati ſunt pro crimine objicit, ſed quia potius in eâ permanere, quam ſtudio... ad veritatem pervenire noluerunt, juſto judicio vindicat. Non enim parum eſt accepiſſe naturale judicium quo præponat ſapientiam erroti & ad hanc ſtudendo perveniat; quod ſi agere noluerit, peccati jure tenebitur, tanquam quæ bene non uſa ſit facultate quam accepit. *S. Aug. de lib. arb. c. 19 & 21.*

comme dit S. Augustin, nous ne pouvons naturellement ignorer que nous ne devons point faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'ils nous fissent. Or, n'est-ce pas une négligence grossiere & inexcusable, que de ne pas réfléchir sur un principe si évident; & de n'en pas tirer ces conséquences également évidentes, que puisque nous sommes bien éloignés de trouver bon qu'on dérobe notre bien, qu'on corrompe nos enfants; qu'on séduise notre femme, &c. nous ne pouvons nous permettre rien de semblable à l'égard des autres (*a*).

L'ignorance, toutes choses égales, est plus excusable dans les choses qui sont de droit positif, que dans ce qui appartient au droit naturel. Car outre que les choses défendues par la loi naturelle sont mauvaises en elles-mêmes, & que celles qui ne le sont que de droit positif, ne le sont qu'en conséquence de la défense, l'évidence de la loi est plus sensible dans ce qui est l'objet du droit naturel, la nécessité en est plus grande; les moyens de s'en instruire plus communs & plus à portée de tout le monde (*b*); l'ignorance conséquemment a moins d'excuse.

Il est néanmoins des choses de droit positif qu'on doit mettre dans un rang particulier. Dans un ministre des sacrements, par exemple, ce qui en constitue la matiere & la forme, ce qui peut le rendre nul & invalide ne peut être ignoré sans crime. La négligence à s'en instruire quelque légere

(*a*) Furtum si faciam, id facio quod pati nolo: si parentibus meis honorem non deferam... Si accedam ad uxorem alienam.. Id facio quod pati nolo. *S. Aug. lib. de decem catheg. cap.* 10.

(*b*) Aliquis tenetur scire illa sine quorum scientiâ non potest actum debitum rectè exercere. Unde omnes tenentur scire communiter quæ sunt fidei, & universalis juris præcepta. Singuli autem ea quæ ad eorum statum, vel officium pertinent. *S. Th.* 1. 2. *Q.* 76. *art.* 2.

qu'elle

qu'elle soit ne peut jamais être mise au rang des petites fautes. Ces sortes de matieres exigent les plus grands soins ; & l'obligation de s'en instruire rentre même dans l'ordre du droit naturel, puisqu'il ne faut que la simple lumiere de la raison, pour connoître que chacun, dans sa profession, doit savoir ce qui est nécessaire pour rendre valides les actes qu'il fait en conséquence, & utiles les fonctions qu'il exerce. En général, il faut ici établir pour maxime que chacun est tenu de savoir tout ce qui est nécessaire pour bien faire les actions qu'il est obligé de faire.

Il s'éleve ici une question qui nous paroît mériter quelque attention ; c'est à savoir si une ignorance coupable dans son origine, ne peut pas quelquefois devenir invincible & excusable. Quelques Théologiens ne font aucune grace à tout ce qui se fait dans la suite des temps, en conséquence d'une ignorance coupable dans son principe ; ensorte que quoi qu'elle soit fort ancienne & qu'elle remonte jusqu'aux premieres années, & qu'à cause du laps du temps, on ait perdu la mémoire de la négligence qu'on a eue alors à s'instruire de certains devoirs, & que par cette raison on ne pense point à reparer, toutes les fautes qu'on commet en ce genre, sont toujours également imputées & se ressentent du vice du principe : c'est-à-dire, qu'on est alors dans une situation, où il est impossible de se convertir & de se sauver. Car comment apporter du remede à un mal qu'on ne connoît pas & dont on ne se souvient plus ?

Nous croyons bien, que pour l'ordinaire la premiere négligence, quelque ancienne qu'elle soit, subsiste moralement, toujours entretenue par des négligences réiterées & par un certain engourdissement qu'elle laisse après elle ; & que pour être ancienne elle n'en influe pas moins sur les actes de la volonté qui en paroissent très-éloignés,

& n'y avoir aucun rapport. Mais nous n'en penſons pas moins d'après Concina lui-même, très-rigide ſur cette matiere, que cette premiere négligence peut être invinciblement oubliée ; que les diſpoſitions des perſonnes peuvent changer au point que ſi elles ſe ſouvenoient d'avoir négligé de s'inſtruire de certaine matiere, elles feroient tout ce qui dépendroit d'elles pour réparer la faute qu'elles ont faite. Il nous paroît que l'idée d'en reprendre l'étude peut ne pas leur venir dans l'eſprit, & les établir ainſi dans une bonne foi excuſable & qui les fait rentrer dans les droits d'une ignorance invincible ; que cette ignorance le devient alors moralement, rien ne pouvant les exciter à travailler à acquérir des connoiſſances, que dans les temps convenables ils ne ſe ſouviennent pas d'avoir négligé de ſe procurer. Il en eſt de ces ſortes de perſonnes comme de ceux qui ne peuvent ſe ſouvenir de quelques-uns de leurs péchés. Ces péchés n'en ſont pas moins remis par la vertu de la contrition ou du Sacrement de penitence (*a*).

Ceci regarde ſinguliérement les gens de bien & de bonne volonté, qui craignent Dieu, & s'étudient à le ſervir & à lui plaire. L'indulgence & la miſéricorde de Dieu ſi célebrées dans les livres ſaints, donne lieu de penſer qu'en accompliſſant avec

(*a*) Quid durius... quam ita conſtituere hominem, qui v. g. ab initio vitæ peccavit in negligentiâ addiſcendi... ut toto deinceps vitæ curſu peccare debeat, etiam dum nullo modo recordatur talis negligentiæ, factuſque eſt impotens depellendæ talis ignorantiæ... ſane evenire poſſe videtur, quod ignorantia illa vincibilis, evadat invincibilis..... nec ſemper influat in peccata ignorantiæ materialiter commiſſa.. Nam ut cognitio in cauſâ reddat opera ſequentia mala formaliter, debet moraliter ſubſiſtere, poteſt autem accidere ut intertumpatur illa cognitio vincibilis, fiatque innoxia & invincibilis, *Conc. t. 1. l. 2. de conſc. diſſert. 3. c. 1. ſſ. 3. n. 2. & 3.*

fidélité ce qu'ils savent de leurs devoirs, elle s'étendra sur les péchés de leur jeunesse ; peut-être trop peu appliquée, & sur leurs ignorances ; suivant la priere que lui en faisoit le Prophete Roi & qu'ils doivent faire à son exemple. *Delicta juventutis meæ & ignorantias meas ne memineris, Domine.*

Ceux pour qui les péchés d'ignorance sont plus à craindre, ce sont ceux qui vivent dans une négligence habituelle de leurs devoirs, n'assistent point reguliérement aux instructions destinées à les leur faire connoître, ou à les en faire souvenir, & n'ont point cette délicatesse de conscience qui cherche à s'instruire des volontés de Dieu & à les accomplir. Au reste, les péchés d'ignorance ne sont pas seulement communs dans les personnes grossieres, mais encore plus quelquefois en ceux qui se piquent d'esprit & de lumieres dans les professions où on les soupçonne moins, & où l'on suppose quelquefois trop légérement qu'on est suffisamment instruit. C'est une observation de S. Bernardin de Sienne, que l'expérience vérifie tous les jours, & à laquelle on ne peut faire trop d'attention (*a*).

Nous ajouterons encore, que pour mieux apprécier les péchés d'ignorance, il en faut bien distinguer l'objet. Car il est des choses que nous devons connoître à cause d'elles-mêmes, & indépendamment de l'usage que nous en pouvons faire. Telles sont les vérités de la foi, les préceptes du Décalogue, les Sacrements institués par Jesus-Christ, &c. Ce sont des connoissances nécessaires à tout Chrétien qui doit nécessairement savoir sa religion, d'une maniere plus ou moins étendue,

(*a*) In quolibet statu Ecclesiæ & in quolibet genere, reperies innumerabilem multitudinem ignorare quæ illis necessaria sunt ad salutem, secundùm statum suum ; quæ ignorantia a peccato mortali non liberat, neque excusat. *S. Bernardin. T. 2, serm. 53. c. 1.*

ſuivant le rang qu'il a dans l'Egliſe. Cette ignorance eſt un péché particulier, la tranſgreſſion d'une loi particuliere; & le péché eſt conſommé du moment qu'on a négligé de s'inſtruire de ces ſortes de matieres, relativement à ce qu'on en doit ſavoir : & il ſe multiplie à proportion que les occaſions en renaiſſent, & qu'on a toujours la même négligence.

Mais l'ignorance des choſes que nous ne ſommes obligés de ſavoir que pour regler notre conduite en conformité, comme ſont les jours de jeûne, de fête, d'abſtinence, n'eſt point un péché diſtingué de la tranſgreſſion de ces devoirs, ou plutôt n'eſt un péché, que parce qu'elle en peut être le principe. Auſſi le péché n'eſt vraiement conſommé qu'au moment que l'obligation de remplir ces préceptes arrive, ou qu'on s'expoſe volontairement à manquer de cette connoiſſance pour le temps où l'on en aura beſoin (*a*). Juſques-là, l'ignorance eſt ſans conſéquence, parce qu'on eſt toujours à temps de s'inſtruire de ce qu'on doit ſavoir, & de s'en inſtruire aſſez-tôt pour l'accomplir. Nous finiſſons par un texte de S. Chryſoſtôme, qui renferme tout ce qu'on peut dire de mieux ſur cette matiere (*b*).

(*a*) Sicut in aliis peccatis omiſſionis, ſolo illo tempore actu homo peccat, in quo præceptum affirmativum obligat, ita eſt etiam de peccato ignorantiæ, non enim continuò ignorans actu peccat, ſed ſolùm quando tempus eſt acquirendi ſcientiam, quam habere tenetur... omnes autem communiter ſcire tenentur ea quæ ſunt fidei, & univerſalia juris præcepta; ſinguli autem eorum ea quæ ad ſtatum vel officium pertinent. *S. Th.* 1. 2. *Q.* 76. *art.* 2. *In corp. & ad* 3.

(*b*) Studium præſens hæc vita eſt, & innumeros oculos, quos circumquaque dirigamus, habere oportet : neque putandum ad apologiam ſufficere ignorantiam : nam & Judæi ignoraverunt, quorum ignorantia veniam non meretur, & Græci ignoraverunt & excuſationem non habent. Quod ſi ea ignoraveris, quæ ſciri non poſſunt,

III. PROPOSITION.

L'ignorance qu'on nomme concomitante excuse l'action exterieure, sans néanmoins justifier ni excuser celui qui la fait.

UN exemple fera mieux sentir la vérité de cette proposition que tous les raisonnements, ou du moins il fera entrer tout naturellement dans les raisonnements, que nous serons obligés de faire pour la prouver.

Quelqu'un est à la chasse ; son ennemi auquel il ne pense point est caché sous un buisson ; il le prend pour une bête fauve ; il ne néglige aucune des précautions qu'on prend en pareil cas pour s'en assurer ; il tire & tue son ennemi sans le connoître. Il l'eût fait également quand même il l'eût connu, mais dans la vérité cette mauvaise volonté n'est entrée pour rien dans son action. C'est donc là un homicide commis par ignorance : sur quoi nous disons, 1°. Que cette ignorance qu'on appelle concomitante, empêche que l'homicide ne soit réellement volontaire quant à l'action extérieure, & conséquemment qu'à cet égard il ne soit un péché. Car tel est l'effet naturel de l'ignorance invincible, ainsi que nous venons de le montrer, d'excuser les actions qui en émanent (*a*). Or, l'on suppose ici cette espece d'ignorance. Il est vrai que

prætet culpam erit ; si vero ea quæ scitu possibilia sunt & facilia, extremas pœnas merito dabis. *Hom.* 26. *in Epist. ad Rom.*

(*a*) Ignorantia quæ non est causa peccati ; sed concomitanter se habet ad pec-

l'ignorance concomitante n'exclut point la volonté habituelle de faire la même action ; mais cette volonté n'a point influé dans ce qu'on a fait ; elle eſt abſolument étrangere à l'action ; elle ne doit donc être d'aucune conſidération dans le jugement qu'il en faut porter. Ainſi l'homicide en pareil cas ne peut être traité d'homicide volontaire ; & celui qui l'a fait n'eſt point ſujet aux peines canoniques ou civiles prononcées contre les homicides ; quoiqu'il pût arriver que les Juges l'y condamnaſſent, parce que toutes les préſomptions ſont contre lui, & qu'il lui ſeroit impoſſible de donner de bonnes preuves de ſon ignorance.

Mais ſi une ignorance de cette nature eſt pour l'action extérieure un titre d'excuſe, elle ne juſtifie point celui qui l'a faite ; la diſpoſition qu'on lui ſuppoſe de faire la même choſe, quand même il eut été plus inſtruit, indépendamment des mauvais effets qu'elle pouvoit produire, eſt une diſpoſition abſolument mauvaiſe & entiérement inexcuſable ; & elle renferme toute la malice de l'homicide. Ainſi dans cette circonſtance l'action extérieure eſt innocente, l'ignorance invincible l'excuſe ; mais celui qui l'a faite n'en eſt pas moins coupable, la diſpoſition où il étoit le condamne, elle empêche qu'on ne regarde comme abſolument involontaire, ce qui eſt ſi conforme à l'inclination & à la diſpoſition intérieure de ſa volonté : & quoiqu'il n'encoure pas les peines décernées par la juſtice des hommes, qui ne ſont prononcées que contre les actions extérieurement criminelles, ils n'en mérite pas moins les châtiments de la juſtice de Dieu, qui ſonde les cœurs & qui punit la volonté de commettre un crime, comme le crime

catum nec auget nec minuit peccatum. *S. Th. Q. 76. art. 4.*

même. On est encore plus certainement coupable lorsqu'après avoir fait ces sortes d'actions par surprise & par inadvertance, on se fait bon gré de son erreur; & c'est ce qui doit naturellement arriver dans le cas dont nous parlons, dès qu'on suppose que l'ignorance est purement concomitante. Dans tout ceci on suppose que l'ignorance a été invincible; sans cela cette question n'auroit point de difficulté particuliere. Mais si l'ignorance ne l'étoit pas, l'action extérieure ne pourroit être sauvée à la faveur de l'excuse que nous avons alléguée; & il en faudroit revenir aux principes généraux, que nous avons établis par rapport à l'ignorance vincible.

On ne regarde point comme une ignorance simplement concomitante, celle qui n'auroit pour objet que la qualité de la personne ou de la chose, ou toute autre circonstance d'une action, qui indépendamment de cela est réellement mauvaise. Prendre par exemple, un ami pour un ennemi, & le tuer par un effet de l'erreur où l'on est, c'est toujours le même crime, parce que c'est le meurtre d'un homme qui fait l'homicide, & qu'à cet égard l'on n'est point dans l'ignorance.

Nous n'avons parlé de l'ignorance concomitante que par rapport aux actions mauvaises, parce qu'il n'en est gueres question que dans ces sortes de matieres; pour les bonnes actions faites dans les mêmes circonstances, la décision se présente d'elle-même. Une bonne action dont on ignore ainsi la nature, n'a point le caractere de bonté qu'on ne lui connoît point, & n'est pas volontaire à cet égard. Mais si l'on avoit déja conçu le dessein de la faire, dans la persuasion qu'elle seroit agréable à Dieu, & qu'on eût conservé habituellement cette volonté, quoiqu'elle n'eût point influé dans l'action, on en auroit néanmoins le mérite devant Dieu, qui récompense les bonnes volontés encore plus volontiers qu'il ne punit les mauvaises.

II. QUESTION.

Quelle eſt l'influence des paſſions ſur les Actes humains ? Celui qui agit par le mouvement d'une paſſion violente agit-il librement ?

Il eſt bien plus aiſé, dit S. Auguſtin, de reſſentir les mouvements des paſſions, que d'en faire connoître la nature. C'eſt pourquoi nous ne ſuivrons point ici les Philoſophes moraliſtes dans l'idée qu'ils en donnent, les diverſes diſtinctions qu'ils en font, dans les détails où ils entrent ſur la maniere dont elles agiſſent & ſe forment en nous. Nous dirons ſeulement que les paſſions ſont des émotions ſenſibles, qui portent notre ame vers un objet, ou nous en éloignent, fortement & avec vivacité; qu'il en eſt de paſſageres, & qui ne durent que peu de temps, tels qu'un mouvement ſubit de colere ou de joie; & de permanentes, & qui forment en quelque ſorte le caractere particulier d'une perſonne, ſoit à raiſon du penchant naturel qu'elle a pour les objets de ces paſſions, ſoit parce qu'elles ſont tournées chez elle en habitude. Ainſi l'on dit qu'un homme eſt emporté, avare, ambitieux, &c. à cauſe du penchant qu'il a à la colere, du goût qu'il a pour l'argent & les honneurs, & que l'habitude à s'y laiſſer aller, en a formé en lui une eſpece de paſſion dominante.

Il ne faut pas confondre les inclinations naturelles ou ces penchants, que nous tenons de la nature, avec les paſſions, quoiqu'elles aient quelquefois le même objet. La marche des inclinations naturelles eſt plus tranquille. Elles peuvent néanmoins

dégénérer en passion ; mais elles n'ont plus alors le calme, ni cette tranquillité, qui fait leur caractere. Les idées sont plus vives, les sentiments plus profonds, les emotions plus fortes, les desirs plus imperieux. C'est cette ardeur, cette vivacité, cette véhémence, avec laquelle nous nous portons vers l'objet des inclinations naturelles, ou nous nous en éloignons, qui les changent en passions.

Les anciens Philosophes ont long-temps disputé si les passions étoient un mal ou un bien. Privés des lumieres de la révélation, leur esprit suspendu entre les avantages que pouvoient procurer les passions retenues dans leurs bornes, & les maux qu'elles causent, lorsqu'on s'en écarte, joints à la difficulté de les y contenir, ne savoient à quoi se déterminer. La révélation éclaircit ce mystere.

Elle nous fait 1°, connoître, qu'en général & dans leur origine, les passions ne sont pas mauvaises (*a*). Elles viennent de Dieu, auteur de la nature, & elles sont une suite de l'union de l'ame & du corps, telle qu'il a plû au Créateur de l'établir. Ce qui a une origine si respectable & si sainte, ne peut être un mal moral. Le motif, pour lequel Dieu les a données à l'homme, le prouve également. C'est pour être un puissant secours pour sa conservation ; le porter plus fortement vers les choses qui lui sont utiles ou nécessaires ; & l'éloigner plus efficacement de celles qui lui seroient préjudiciables. La

(*a*) Dicendum... sicut de actibus, ita & de passionibus, uno-modo secundum quod est in genere naturæ ; & sic bonum vel malum morale non pertinet ad speciem passionis. Alio modo secundùm quod pertinent ad genus moris prout... participant de... judicio rationis, & hoc modo bonum vel malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundùm quod objectum passionis est de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione. *S. Th.* 1. 2. *Q.* 24. *art.* 4. Voyez au reste ce que nous remarquons ci-après sur l'acception du mot *Passions*, pag. 180 & 181.

voie du raisonnement seroit quelquefois moins sûre, toujours plus longue, moins vive & moins active. Par le moyen des passions, à la vue d'un objet nuisible ou avantageux, l'agitation des esprits, & l'émotion qu'elles excitent, disposent bien plus fortement & plus efficacement le corps aux mouvements nécessaires pour en éloigner, ou y porter, que ne feroient de simples & de froids raisonnements. Toutes les passions naturelles sont utiles, lorsqu'on en sait faire un bon usage (*a*). La colere anime le courage des guerriers, donne du feu & de la véhémence à l'action du Prédicateur & de l'Orateur; la crainte éloigne du mal, du péché même & de ses suites, inspire de la vigilance pour le prévenir; la compassion attendrit en faveur des misérables, porte à les soulager; la tristesse rend les corrections & les reproches plus efficaces; le desir fait rechercher le bien; la joie le fait goûter, &c.

Il est si véritable que les passions naturelles ne sont pas mauvaises en elles-mêmes, qu'il n'en est point, qui ne puisse devenir une vertu & un sujet de mérite. La colere de Moyse, celle de Phinées, inspirées par le zele ardent qu'ils avoient pour la gloire de Dieu, si indignement blessée par l'apostasie des Israélites, & leurs infamies, sont célébrées dans les divines Ecritures. Aussi les vertus & les passions se prêtent-elles un secours mutuel. Les vertus proposent aux passions des objets légitimes, & les contiennent dans de justes bornes. Ainsi la force retient l'audace, & ranime la crainte; la douceur tempere la colere; la magnanimité soutient l'espérance & prévient le désespoir. Les passions de leur côté servent les vertus, leur donnent plus d'activité; la vivacité dans le zele le rend plus animé; la ten-

(*a*) Passiones animæ in quantum sunt contra ordinem rationis, inclinant ad peccatum; in quantum verò sunt ordinatæ a ratione, pertinent ad virtutem. *S. Th.* 1. 2. Q. 24. *art.* 2. *ad* 3.

dresse & la compassion rendent la charité plus empressée, plus secourable ; & la tristesse donne à la contrition plus de sensibilité & de véhémence.

2°. Si les passions étoient mauvaises de leur nature, Jesus-Christ, le Saint des Saints, & incapable de la moindre imperfection, n'en auroit point ressenti les impressions. Cependant nous voyons dans l'Evangile, que l'ame de Jesus-Christ n'étoit point inaccessible aux mouvements des passions. Dans le jardin des Olives, la crainte s'empara de son cœur, l'ennui le saisit, il fut accablé sous le poids de la tristesse (*a*). La compassion lui a plus d'une fois fait répandre des larmes (*b*) ; & la colere l'enflamma & l'arma contre les profanateurs du Temple (*c*). Il y avoit sans doute bien de la différence entre la maniere dont le Sauveur ressentoit les mouvements des passions, & celle dont nous les éprouvons. Les passions, il les avoit en Homme-Dieu, toujours soumises à l'empire de la raison. Elles attendoient l'ordre de sa volonté, pour éclater, sans jamais le prévenir. Si elles le troubloient, c'est qu'il le vouloit bien ; il se troubloit lui-même (*d*). Il en étoit toujours le maître, & il en arrêtoit & en suspendoit les mouvements à son gré (*e*). C'étoit néanmoins des passions véritables. Ce ne sont donc point des affections mauvaises, considérées en elles-mêmes, en tant que ce sont des inclinations naturelles, qui nous font rechercher avec vivacité le bien qui nous convient, & nous éloignent avec force du mal qui pourroit nous nuire.

(*a*) Cæpit contristari, pavere & mœstus esse *Math.* 37. *v.* 38. *Marc.* 14. *v.* 33. 34.

(*b*) *Luc.* 19. *Joan. XI. &c.*

(*c*) *Joan.* 2. 15. circumspexit cum irâ. *Marc.* 3.

(*d*) Jesus infremuit spiritu, & turbavit se ipsum. *Joan. XI.* 33.

(*e*) Turbaris tu nolens, turbatus est Christus quia voluit, in illius potestate erat sic & sic affici, vel non affici. *S. Aug. tract.* 49. *in Joan. n* 18.

3°. La Religion nous enſeigne , que quoique les paſſions ne ſoient pas mauvaiſes de leur nature , cependant depuis le péché de notre premier pere , les paſſions ont perdu leur innocence primitive ; & quoiqu'au fonds elles ne ſoient pas un péché , non plus que la concupiſcence qui les a infectées , cette malheureuſe concupiſcence , qui entraîne aujourd'hui ſi fortement vers les biens ſenſibles , y a introduit un déréglement , dont elles ſe reſſentent preſque toujours. Car 1°, le péché nous ayant fait perdre l'inclination naturelle , que nous avions pour le vrai bien , d'elles-mêmes les paſſions ne nous y portent plus. Elles peuvent ſeulement ſervir la vertu , dans les efforts qu'elle fait pour le rechercher. Et c'eſt l'uſage qu'en ont fait les Saints. Mais ſi l'on ſuit leur marche ordinaire , il eſt aiſé de reconnoître que les plaiſirs & les maux ſenſibles , qui ſont la ſource de la plûpart de nos défauts , ſont aujourd'hui leur principal objet , rarement innocentes dans la maniere dont elles s'y portent 2°. Dans leur origine les paſſions étoient ſoumiſes à l'empire de la raiſon. Aujourd'hui elles s'élevent en nous , malgré elle , & elle a ſouvent bien de la peine à les contenir dans le devoir. Elle n'a pas même toujours la force de s'en ſervir comme elle veut , & autant qu'elle veut. 3°. Elles ſont preſque toujours accompagnées de trouble , d'agitations , d'émotions vives , qui ne laiſſent pas la facilité de penſer à ce qu'on voudroit , & qui portent trop fortement vers les objets qui les flattent.

4°. Il en eſt quelques-unes qui ne ſont point abſolument naturelles & de la conſtitution primitive de l'homme , telles que l'ambition , la paſſion de l'intérêt , la volupté ou l'attrait pour les plaiſirs des ſens , ſans diſtinction de ceux qui ſont permis ou de ceux qui ne le ſont pas. Et ce ſont préciſément celles , dont il eſt le plus queſtion , lorſque l'on parle des paſſions. Dans le langage ordinaire

ce nom leur est devenu propre, & comme leur caractere distinctif. Celles-ci sont certainement mauvaises, & plutôt l'effet de la concupiscence, que les attributs de la nature.

C'est pourquoi dans la morale, le nom des passions est un nom en quelque sorte odieux, parce qu'on l'attribue spécialement à celles qui sont un vice de la nature corrompue par le péché; & que pour les autres, on ne les met au rang des passions, qu'en les considérant telles qu'elles sont aujourd'hui en nous, portant l'empreinte du péché, qui en a corrompu la pureté : ce qui dans nos passions est innocent, est moins regardé comme leur appartenant, que comme des sentiments, des affections estimables, d'heureux effets de la vertu, & souvent d'une plus grande vertu : & on ne nomme passions que ces émotions violentes, désordonnées, ces différents goûts de la nature corrompue pour la gloire, les honneurs, les richesses, les plaisirs, qui ont dénaturé les passions primitives : & prises dans ce sens, les passions sont certainement un mal. C'est pourquoi rien de plus ordinaire dans la morale chrétienne, que les exhortations à la mortification des passions. On fait à tous les Fideles un devoir de les combattre, d'en affoiblir les impressions, d'en modérer la vivacité, de résister à leurs mouvements, presque toujours opposés aux intérêts de la conscience & du salut; c'est qu'on y parle moins des passions naturelles, &c. que des passions surajoutées à la nature depuis sa corruption par le péché, & du déréglement que le péché a introduit dans les passions naturelles.

Rien donc de plus dangereux & de plus faux, que cette nouvelle morale, morale sensuelle & voluptueuse, qu'on a voulu de nos jours établir & substituer à la morale évangélique, On a indignement abusé de ce que nous avons dit que les passions sont innocentes en elles-mêmes, à les consi-

dérer dans leur nature primitive. On en a conclu qu'elles le sont toujours , par rapport aux divers objets , auxquels elles nous portent : que les sentiments qu'elles font éprouver , viennent de l'Auteur de notre être : que ce seroit blâmer son ouvrage , l'outrager lui même , que de les condamner : qu'on les peut suivre sans scrupule : que tout ce qui vient d'un si bon principe , ne peut être que légitime : qu'elles font même les grands hommes & les grandes vertus. On a représenté les passions comme les principaux & même les uniques moteurs des actions des hommes ; & l'on s'en est applaudi comme d'une belle découverte.

Mais tout ce qu'on prouve , c'est ce qui n'est pas contesté, que les hommes ne suivent que trop souvent les impressions des passions, sans s'en appercevoir : que c'est la maniere ordinaire d'agir de ceux qui suivent l'instinct de la nature , & qui n'ont pas soin de prendre pour guide de leurs actions, la raison & la religion. On compte pour rien les gens de bien dans ce système , & on ne veut pas reconnoître en eux des vues droites , & des principes d'action très-différents des passions. Mais prouve-t-on ce qu'il faudroit prouver , que les marches des passions sont toujours légitimes ; que les actions qu'elles inspirent & qu'elles produisent sont toujours des actions bonnes , honnêtes , conformes a la raison ; que l'ambition , la volupté , l'intérêt , ces passions qu'on canonise , ne sont pas des passions vicieuses ; qu'elles ne sont pas capables de produire les plus funestes effets ; qu'elles n'ont pas enfanté la plûpart des crimes qui ont deshonoré l'humanité , & troublé l'univers ? Non , suivre le mouvement des passions , ce n'est pas toujours suivre les mouvements de la nature , mais le déréglement & la corruption que le péché y a introduits : ce que la raison condamne , ne peut être de l'ordre de la nature. Blâmer les passions , ce n'est point blasphémer le

Créateur ni blâmer son ouvrage ; c'est seulement condamner le mal & un désordre, qui ne vient point du Créateur. C'est blâmer la créature, qui fait un mauvais usage de ce qui lui avoit été donné pour tout autre fin. Les Payens eux-mêmes, quoique divisés sur la nature des passions, aidés des seules lumieres du bon sens & de l'expérience, sont convenus unanimement que les passions étoient de très-mauvais guides, & qu'elles avoient besoin d'un frein qui les contînt & les réglât. Ils n'ont jamais imaginé que les grandes passions fissent les grands hommes ; ils les ont au contraire regardées comme des taches dans la vie des grands hommes. Loin de leur faire honneur des grandes vertus, ils ont fait consister la vertu à les modérer & les surmonter, sans s'en laisser maîtriser.

Notre morale est bien plus naturelle, plus judicieuse, que celle des modernes apologistes des passions. Nous ne disons pas qu'il faille absolument étouffer toutes les passions ; nous ne demandons pas l'impossible ; mais les régler, les diriger au bien. Nous ne blâmons pas tout ce qui appartient aux passions; mais le déréglement & le désordre qui les accompagnent. Nous n'y condamnons que ce que la droite raison y condamne la premiere; & nous en jugeons par l'objet qu'elles se proposent, la maniere dont elles agissent sur notre esprit. Si l'objet est mauvais, nous ne pouvons l'approuver, & nous les condamnons elles-mêmes par cet endroit. Y a-t-il rien de plus simple & de plus juste ?

Quant à la maniere dont elles agissent sur nous, nous distinguons leurs premiers mouvements, leurs progrès & leur violence. Les premiers mouvemens des passions ne sont point ordinairement en notre pouvoir. La présence ou le souvenir de certains objets les fait souvent naître, sans que nous puissions nous en défendre. mouvements de crainte,

si c'eſt un mal dont nous ſoyons menacés ; de douleur, ſi nous le ſouffrons déja, &c : mouvements de joie au contraire, ſi c'eſt un bien que nous poſſédons ; de deſir, ſi nous ne le poſſédons pas encore. Juſques-là les paſſions n'ont ni bonté ni malice morale. Déja nous avons enſeigné plus d'une fois que tout ce qui ne forme qu'un premier mouvement, où la volonté n'entre pour rien, ne peut nous être imputé ni à bien ni à mal. On voit que nous ne blâmons pas ce qui vient de la nature, & ce qu'on ne peut empêcher. Un ennemi, par exemple, ſe préſente à l'heure qu'on y penſe le moins ; tout d'un coup, & ſans qu'on ait le temps de réfléchir, ſi c'eſt un mal de haïr ſon ennemi, de s'en venger ; il s'éleve dans l'eſprit un mouvement d'averſion, de vengeance : c'eſt-là un premier mouvement, mouvement naturel & néceſſaire, auquel notre volonté n'a encore aucune part ; & comme ces impreſſions naturelles ne ſont pas préciſément pour nous des ſujets de mérite & de démérite, mais ſeulement des actes libres, celui-ci n'eſt juſques-là ni bon ni mauvais, ni vraiment un acte humain, puiſqu'il n'y a ni réflexion ni liberté. Or la liberté eſt le fondement de toute moralité & de toute imputation.

Ces émotions & ces mouvements, une fois excités en notre ame, y ſubſiſtent & s'y conſervent naturellement ; c'eſt ce que nous nommons le progrès & la durée de la paſſion. Il y faut bien diſtinguer le ſentiment & le conſentement. Pour le ſentiment, il ne dépend pas de nous ; c'eſt une impreſſion cauſée par les objets extérieurs, & qui ſe perpétue dans les organes une fois ébranlés, d'une maniere toute phyſique & machinale, ſans que la volonté le puiſſe empêcher : elle peut néanmoins, & lorſqu'elles la portent au mal, elle doit affoiblir ces impreſſions par le ſecours de la réflexion ; ou en faiſant de ſa-

ſutaires diverſions ; ou en leur propoſant des objets légitimes, & ſur-tout en s'accoutumant à les vaincre. Cette déciſion eſt encore très-modérée, & dans ſa totalité très-raiſonnable. Ce qu'on doit donc principalement obſerver dans les paſſions, ce n'eſt point le ſentiment qu'elles excitent, mais le conſentement que nous y pouvons donner. Il peut ſeul nous rendre reſponſables du mal auquel elles nous portent, & elles n'entraînent point néceſſairement ce conſentement.

Tout eſt ainſi ramené aux vrais principes, qui élevent l'homme au-deſſus des paſſions, & au moins ne le dégradent point juſqu'à l'aſſervir à leur empire, reconnoiſſent dans la raiſon un pouvoir véritable de ſe refuſer à leurs ſuggeſtions, & dans la grace de Jeſus-Chriſt un ſecours puiſſant pour les ſurmonter. C'eſt ainſi que les premiers mouvements des paſſions, d'abord naturels & néceſſaires, peuvent devenir des actes libres, *délibérés*, & conſéquemment des actes moraux par l'acquieſcement de la volonté, & de vrais péchés.

Enfin il eſt dans les paſſions un état de violence & de vivacité, qui les fait ſortir des bornes de la modération, juſqu'à troubler quelquefois la raiſon ; juſqu'à ôter la préſence d'eſprit & le ſang froid néceſſaires pour ſe conduire avec prudence ; porte la colere juſqu'à l'emportement & la fureur ; fait dégénérer la crainte en lâche puſillanimité. Cette violence dans les paſſions eſt par elle-même un mal, un excès, que la raiſon condamne, dans les circonſtances mêmes, ou ſans cela on les pourroit excuſer. Les anciens Philoſophes, qui jugeoient le plus favorablement des paſſions, convenoient eux-mêmes que lorſqu'elles paſſoient certaines bornes, il n'étoit pas poſſible de les approuver.

Auſſi eſt-ce une regle pleine de ſageſſe, lorſque la paſſion eſt montée à un certain degré de vivacité,

de ſe défier de ſes inſpirations, quelques bonnes & quelques innocentes qu'elles paroiſſent.

Il ne faut pas toujours blâmer les paſſions à raiſon de leur vivacité. On ne peche point préciſément, pour reſſentir de vifs ſentiments de triſteſſe. La triſteſſe de Jeſus-Chriſt, au commencement de ſa paſſion, fut une triſteſſe mortelle. Une grande colere peut être l'effet d'une grande vertu. Celle de Moyſe, à la vue du Veau d'or, & de Phinées, à l'occaſion des débauches des Iſraélites avec les femmes Madianites, furent extrêmes & eurent les ſuites les plus terribles. C'étoit le zele pour la gloire de Dieu qui les inſpiroit; & leur vivacité n'étoit que la preuve de la grandeur de ce zele (*a*). Tout dépend donc principalement de l'objet qu'elles ſe propoſent; & la modération des paſſions conſiſte à les contenir dans les bornes de la raiſon & de la juſtice, dans toute l'étendue du pouvoir que nous avons ſur elles; à éviter tout excès; à ne leur donner de vivacité, qu'autant que les circonſtances le permettent & l'exigent; & jamais juſqu'à troubler l'imagination, & entraîner ſi fortement la volonté, qu'elle ne puiſſe plus les gouverner. C'eſt néanmoins ce qui arrive quelquefois, à l'occaſion par exemple de la perte des perſonnes cheres. Il ne faut pas condamner trop rigoureuſement les perſonnes qui éprouvent alors de vifs ſentiments de triſteſſe qui leur ſont dite & faire bien des choſes très-déplacées & très-répréhenſibles. Elles ne ſont pas toujours alors maîtreſſes d'elles-mêmes; mais auſſi elles ne ſont pas toujours innocentes; & ces

(*a*) Paſſiones, quæ ſunt a ratione moderatæ, quæ dicuntur bonæ, non accipiendæ ſunt de moderatione ſecundùm intenſionem vel remiſſionem præciſè, ſed de moderatione intra terminos regulæ humanis actionibus præfixæ, id eſt... legis divinæ aut humanæ rationis. *Sylv.* 1. 2. *Q.* 24. *art.* 3.

excès de triſteſſe viennent très-ſouvent du défaut de ſoumiſſion à la volonté de Dieu, & encore plus du peu d'attention à régler les mouvements des paſſions. Cependant s'il y a un égarement d'eſprit qui ſur cet objet, leur ôte le libre uſage de la raiſon, on ne peut leur imputer ce qui ne depend plus d'elles.

5°. Quoique les paſſions n'arrachent pas abſolument le conſentement de la volonté, même dans leur plus grande violence, (les mouvements ſubits, & qui préviennent toute réflexion, exceptés.) Elles rendent néanmoins les actions moins dépendantes de la volonté, & conſéquemment moins libres. Car ce qui rend nos actions libres, ce ſont les lumieres de l'entendement & le choix de la volonté. Les paſſions aveuglent, & obſcurciſſent les lumieres de l'entendement. D'un côté, elles affoibliſſent les motifs qui pourroient détourner de ce qu'elles inſpirent, & l'impreſſion que ces motifs pourroient faire; & de l'autre elles préſentent ſous le jour le plus favorable, ce qui tend à les ſatisfaire, les excuſer, les juſtifier. Alors la volonté, qui, le ſecours de Dieu ſuppoſé, tire ſa principale force des lumieres de l'entendement, & des motifs d'agir, qu'il lui préſente, devient néceſſairement plus foible, pour réſiſter aux ſuggeſtions de la paſſion. Elle lui donne d'ailleurs une pente vers l'objet qui la flatte, excite de plus dans les organes des mouvements conformes à ſes deſirs, qui augmentent la pente de ſa volonté. Ainſi, fortement entraînée d'un côté, la volonté devient moins libre, & l'action en conſéquence perd quelque choſe de ſa bonté ou de ſa malice naturelle. Auſſi un crime commis dans l'emportement de la paſſion, eſt-il moins odieux que s'il étoit commis de ſang froid. Une aumône faite par un ſimple mouvement de commiſération naturelle, n'eſt pas ſi eſtimable que ſi elle étoit faite

par un principe de raiſon & de vertu (*a*).

Nous ne parlons ici que des paſſions qui préviennent la raiſon, excitent le penchant de la volonté, forment ſon choix (*b*). Mais lorſque c'eſt la volonté elle-même qui les fait naître, pour ſe porter plus fortement vers les objets qu'elle recherche, (& c'eſt ce qu'on appelle en ſtyle de l'école, une paſſion ſubſéquente), alors, loin de rendre l'action moins libre, elles ſont une preuve de la force avec laquelle la volonté les pourſuit (*c*), & elles augmentent d'autant plus le mérite ou la malice de l'action.

On doit porter le même jugement des paſſions, dans leſquelles on s'entretient volontairement, ce qu'on néglige de réformer. C'eſt la doctrine de S. Thomas & celle de la raiſon : ces paſſions ſont trop clairement volontaires dans leur principe, pour que l'action le ſoit moins (*d*).

La paſſion, fût-elle aſſez violente pour tranſporter & ôter l'uſage de la raiſon, dans le temps

(*a*). Paſſiones, quæ ſe habent antecedenter ad judicium rationis, cùm obnubilent judicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actûs, diminuunt bonitatem actus. Laudabilius enim eſt, quod ex judicio rationis faciat quis opus miſericordiæ, quam ex ſolâ paſſione miſericordiæ. *S. Thom.* 1. 2. *Q.* 24. *art.* 3. *ad* 1.

(*b*) Paſſio tendens in malum conſequens rationis judicium, auget peccatum, aut ſignat augmentum ejus ; antecedens ipſum diminuit. *Ibid. art.* 4. *ad.* 3.

(*c*) In quantum demonſtrat intentionem voluntatis ad actum peccati ; & ſic verum eſt quantò aliquis majori libidine peccat, tantò magis peccat. *Ibid Q.* 77. *art.* 6.

(*d*) Quando paſſio non eſt tanta, quod totaliter auferat uſum rationis, tunc ratio poteſt paſſionem excludere, divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne ſuum conſequatur effectum ; quia membra non applicantur operi, niſi per conſenſum rationis. *S. Thom.* 1. 2 *Q.* 77. *art.* 7.

qu'on en est agité ; cette excuse ne pourroit être admise, si l'on avoit dû prévoir qu'elle en pût venir jusqu'à cet excès. Laisser naître dans son cœur une passion, l'y entretenir dans la confiance qu'on saura bien la contenir dans les bornes de la raison, c'est une imprudence & une témérité inexcusables. L'empire des passions une fois excitées, est trop fort sur le cœur de l'homme, pour qu'on puisse se familiariser avec elles, sans passer bientôt les bornes du devoir, & s'en laisser séduire. Et il est non seulement de la prudence de les craindre ; mais c'est encore une obligation de conscience d'en prévenir, autant qu'il est possible, la naissance & les écarts.

Quoique les passions empêchent que les actions ne soient pleinement volontaires, dans les circonstances & de la maniere que nous venons de l'exposer, ces actions le sont néanmoins assez pour être justement imputées ; parce que la volonté peut toujours y résister ; ou si quelquefois elle ne le pouvoit, ce ne seroit que par sa faute qu'elle se seroit réduite à cette impuissance. Prétendre, & c'est ce qu'on a écrit, & qu'on répete très-souvent, qu'il en est de l'ame par rapport aux passions, celles sur-tout auxquelles on est naturellement porté, comme du corps par rapport aux mouvements naturels, & qu'elle ne peut pas davantage s'y refuser ; que tout alors est purement nécessaire, inévitable & méchanique, c'est dégrader l'ame, en anéantir la liberté & l'activité, méconnoître la voix de la nature & celle des remords que son Auteur nous fait sentir, lors même que nos passions criminelles ont été plus satisfaites ; rejetter sur lui les plus grands crimes, dont les passions mal réglées sont le principe ordinaire ; c'est attribuer ces crimes à un penchant irrésistible.

Il est vrai que les passions en viennent quelquefoit à un degré de violence, où elles donnent la loi

& ne veulent plus rien écouter, où elles éblouiſſent & troublent la raiſon. On n'en eſt pas néanmoins plus excuſable. Les choſes n'en ſont venues à ce point, que parce qu'on leur a laiſſé prendre trop d'empire. Il eût été facile de les modérer dans les commencements. On pourroit encore par une plus grande attention ſur ſoi-même, en diminuer la vivacité, les contenir & s'en corriger. Dans le temps même qu'elles troublent la raiſon, & qu'elles portent fortement la volonté vers un objet; maîtreſſe d'elle-même, & ſoutenue de la Grace, la raiſon conſerve aſſez de lumieres pour diſſiper ces nuages, & la volonté aſſez de force pour ſe roidir contre le penchant. Les libertins, accoutumés à y céder, & à ſe livrer au plaiſir qu'ils y trouvent, s'excuſent ſur leur prétendue impuiſſance à y réſiſter: c'eſt qu'ils n'aiment pas à faire l'eſſai de leurs forces, en ſe refuſant à des objets qui les flattent; & ils ne font aucun uſage de la priere, qui leur obtiendroit ces graces puiſſantes, qui font tous les jours triompher les perſonnes vertueuſes, des attaques violentes des paſſions, & convertiſſent les pécheurs, ſur leſquels elles avoient le plus d'aſcendant. Il eſt ſi bien poſſible de réſiſter à la paſſion dans le temps qu'elle eſt la plus émue, qu'il ne faut ſouvent que la préſence d'une perſonne qui impoſe, ou qu'on n'attendoit pas, pour la calmer, & en arrêter les effets. Pourquoi la raiſon, ſoutenue de la Grace, ne le pourroit-elle pas faire, en ſe rappellant des motifs capables d'en contrebalancer l'impreſſion?

Mais, quoi qu'il en ſoit, on n'en eſt pas moins en faute, lorſqu'on ſe laiſſe aller au gré de ſes paſſions; & les péchés qu'elles produiſent, quoique moins énormes quelquefois, ne le ſont pas juſqu'au point de n'être que des fautes vénielles, ſi de leur nature ce ſont des péchés mortels (*a*),

(*a*) Paſſio... loquendo communiter non ita minuit (peccatum) ut ex mortali faciat veniale in motibus

parce qu'il reſte aſſez de lumiere pour connoître le mal qu'on fait ; ou ſi on ne le connoît pas aſſez clairement, ce n'eſt que par ſa faute qu'on s'eſt jetté en cet état.

Cependant, comme le fait obſerver S. Thomas, un mouvement de paſſion peut quelquefois tellement ſurprendre, que le péché qu'elle fait commettre, qui de ſa nature ſeroit un péché mortel, ne ſoit qu'une faute vénielle. Il en donne pour exemple un blaſphème, qui vient à la bouche d'un homme ſurpris d'un mouvement ſubit de colere, & qui le prononce, ſans penſer à ce qu'il dit (*a*). C'eſt qu'alors l'advertance néceſſaire pour le péché mortel ne s'y trouve pas. La marque qu'on donne de ce défaut d'advertance, c'eſt que lorſque dans l'accès d'une paſſion ſubite & prévenante, on ne ſait ce que l'on fait & ce que l'on dit, & que ſi on étoit interrogé dans le moment ſur cet objet ou ſur d'autres affaires, on ne pourroit répondre pertinemment, ni même s'en rendre compte à ſoi-même, c'eſt une preuve qu'on n'eſt pas pleinement à ſoi. Mais dès qu'on ſent bien ce que l'on fait & ce que l'on dit, qu'on eſt en état de s'en rendre compte ou de le rendre aux autres ; quelque vive que ſoit la paſſion, la liberté & l'advertance ſont toutes entieres ; & quoiqu'on n'ait pas toute la préſence d'eſprit néceſſaire pour bien conſidérer & apprécier le mal qu'on fait, on a néanmoins un pouvoir véritable

deliberatis... quin & peccare poteſt mortaliter, qui paſſionem, quam advertit, non repellit poſitivè, licet nec poſitivè conſentiat. *Collet, de peccat. p. 1. c. 2. ſect. 4. Q. 2.*

(*a*) Blaſphemia poteſt procedere ex ſurreptione... quod poteſt contingere cum aliquis ſubitò, ex aliqua paſſione in verba imaginata prorumpit, quorum ſignificationem non conſiderat, & tunc eſt peccatum veniale, & non habet propriè rationem blaſphemiæ. *2. 2. Q. 13. art. 2. ad 3.*

d'y faire l'attention que la chose mérite, & on est en faute si on ne le fait pas.

De tout ceci nous concluons, 1°, que les passions telles que nous les avons représentées, & suivant la notion qu'en donnent les Philosophes & les Théologiens, ne sont point, prises en elles mêmes, essentiellement mauvaises. 2° Qu'elles deviennent bonnes ou mauvaises, selon que la volonté en fait un bon & mauvais usage. 3°, Que le péché y a introduit un déréglément, ensorte qu'elles sont moins un secours pour la vertu, qu'un attrait pour le vice; que ce déréglement consiste en ce qu'elles nous portent bien plus fréquemment & plus fortement au mal qu'au bien; ensorte que l'objet qu'elles concernent est le plus souvent criminel. Il consiste encore en ce qu'elles s'élevent en nous indépendamment de la volonté, jusqu'à la gêner dans ses opérations, obscurcir ses lumieres, & l'entraîner avec trop de véhemence vers l'objet qu'elles se proposent. Si l'objet est bon, l'inconvénient n'est pas grand. Si ce n'est même que la véhémence du desir de la volonté pour le bien, qui enflamme la passion qu'on a pour lui, c'est un bien de plus, suivant S. Thomas, 1. 2. Q. 24. art. 3. *Passio per modum redundantiæ, cum pars superior intensè movetur in aliquid; sequitur eam pars inferior;... vel per modum electionis.... ut anima promtiùs operetur.... addit ad bonitatem actus;* 4°, que les premiers mouvements des passions ne sont pas en eux-mêmes un péché (*a*); 5°, que lorsque la volonté cede à la passion qui la porte au mal, elle devient coupable: qu'elle l'est cependant moins, si la passion s'est élevée dans elle, sans qu'elle y ait contribué; mais

(*a*) Si talis sit passio, quæ totaliter reddat involuntarium actum sequentem, totaliter excusat a peccato, alioqui non totaliter. *S. Th.* 1. 2. Q. 72. *art.* 7. *ad.* 8.

que

que presque jamais on ne peut l'exempter de péché mortel, dès que la matiere est importante (*a*); 6°, que les passions auxquelles on se livre volontairement, dans lesquelles on s'entretient sans travailler ni à les réformer ni à les arrêter, loin d'excuser, rendent encore la faute plus grieve, parce qu'on s'y porte alors avec plus de véhémence & plus d'ardeur, & que cette véhémence est au moins indirectement volontaire (*b*).

(*a*) Cùm ex passione aliquis procedit ad actum peccati vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subitò; unde ratio deliberans potest hîc occurere.... excludere, vel saltem... impedire passionem: unde si non occurrat est peccatum mortale, sicut videmus quod multa homicidia & adulteria per passionem committuntur. *Ibid. Q. 77. art. 8.*

(*b*) Passio quandoque tanta est, quod totaliter auferat usum rationis, sicut patet in iis qui propter iram vel amorem insaniunt! si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ac peccatum; si vero causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex ægritudine, vel simili causâ incidit in talem passionem quæ totaliter auferat usum rationis, actus redditur involuntarius, & excusatur a peccato. *Ibid art. 7.*

III. QUESTION.

Qu'eſt-ce que la violence, & juſqu'où peut-elle s'étendre ſur les actions de la volonté ?

La violence eſt une force étrangere, majeure, ſupérieure à la réſiſtance de la volonté, & qui malgré elle lui fait faire ou en exige, ce que ſans cela elle ne feroit pas. Cette violence eſt ſouvent accompagnée de mauvais traitements, qu'emploie celui qui en eſt l'auteur, pour arracher plus efficacement par le ſentiment de la douleur, le conſentement de la volonté à ce qu'il demande. Ainſi les perſécuteurs faiſoient ſouffrir aux Martyrs & aux Confeſſeurs les plus cruels tourments, pour les forcer à renoncer au Chriſtianiſme; ainſi on donne encore la queſtion aux criminels, pour en arracher l'aveu de leur crime & de leurs complices. Mais cette derniere eſpece de violence, étant dans l'ordre du bien public & preſcrite par les Ordonnances, ne peut être accuſée de cruauté & d'injuſtice. D'autres fois la violence n'emploie ni tourments ni rien de ſemblable, pour obtenir le conſentement de la volonté; c'eſt ſeulement une force irréſiſtible, ou à laquelle on n'a pas le courage de réſiſter.

La réſiſtance qu'on oppoſe à la violence, peut être ou abſolue & courageuſe, lorſque c'eſt de toutes ſes forces qu'on réſiſte, ou foible & imparfaite, lorſqu'on ne fait pas tout ce qu'on pourroit pour réſiſter. La réſiſtance eſt conſtante, lorſqu'elle ne ſe dément point. Mais auſſi après avoir duré un certain temps, & réſiſté avec le plus grand cou-

rage, on peut ſuccomber & ſe rendre, en conſervant même toujours une égale oppoſition intérieure, à ce qu'on nous contraint de faire extérieurement. Cette réſiſtance peut auſſi n'être pas actuelle, mais ſeulement interprétative. Les Martyrs, accablés ſous le poids des tourments, & devenus incapables d'une réſiſtance actuelle, n'étoient pas moins cenſés réſiſter à ce qu'on leur faiſoit faire, lors même qu'ils ſe trouvoient hors d'état d'en donner des marques extérieures, ou que privés de ſentiment, ils ne pouvoient appercevoir ce qui ſe paſſoit; leur réſiſtance précédente perſevéroit toujours moralement dans leur cœur. Il en ſeroit de même d'une perſonne endormie, ou qui ſeroit devenue imbécille, qu'on forceroit de faire quelque choſe contraire à ſon inclination, lorſqu'elle jouiſſoit de l'uſage de la raiſon.

Article Premier.

Quel eſt l'empire de la violence ſur les actions de la volonté, juſqu'où peut-il s'étendre?

Les principes ſont ici très-ſimples & très-connus. Il eſt par rapport à la volonté, comme nous l'avons obſervé, des actions extérieures & des actions intérieures; & parmi celles-ci, il eſt des actes qui s'exécutent par les autres facultés de l'ame, comme l'entendement, la mémoire; d'autres qui ſont l'ouvrage de la volonté elle-même.

Toutes les actions extérieures ſont très-ſuſceptibles de contrainte & de violence. Le plus fort peut contraindre le plus foible à faire bien des choſes malgré lui, & toute ſa réſiſtance. On peut nous traîner où non-ſeulement nous voudrions

bien ne pas aller, mais encore où nous ne le voulons pas. On peut prendre de force nos mains pour s'en servir à faire un mauvais coup, ces actions ne sont point véritablement des actions qui soient à nous. Les membres de notre corps n'en sont que l'instrument purement passif. Nous ne pouvons en être responsables. Notre ame & notre volonté n'y entrent pour rien.

Les actions des facultés de l'ame, différentes de la volonté, sont aussi susceptibles de contrainte. Il est vrai que la violence des hommes ne peut atteindre l'ame immédiatement ; mais comme elle est unie à un corps, les douleurs, que le corps souffre, ou plutôt qu'elle souffre elle-même à l'occasion du corps, peuvent la contraindre de penser à des choses auxquelles elles voudroit bien ne pas penser, de s'en souvenir, de se les représenter ; & même de simples discours peuvent produire cet effet, malgré tous les efforts qu'elle fait au contraire, & contre sa volonté.

Mais les actions propres de la volonté ne peuvent jamais se faire malgré elle (*a*). Car ces actions sont celles par lesquelles elle veut ou ne veut pas quelque chose. Or il n'est pas possible de forcer la volonté de vouloir une chose, malgré qu'elle en ait. Elle la voudroit alors & ne la voudroit pas en même temps, ce qui renferme une contradiction évidente. Elle la voudroit, on le suppose ; & elle ne la voudra pas, puisque vouloir malgré soi, n'est pas vouloir ; cela répugne dans les termes mêmes, c'est au contraire ne pas vouloir. Il n'est donc pas plus possible que la volonté soit contrainte dans ses actes propres & intérieurs, qu'il est possible qu'une chose soit en même temps, & ne soit pas.

(*a*) Invitus nemo potest velle aliquid, quia non potest velle, nolens velle. *S. Anselm. c. 6. de liber. arbitr.*

En effet, une action essentiellement volontaire, ne peut être une action forcée. Or tout acte propre de la volonté est un acte essentiellement volontaire ; sans quoi ce ne seroit plus un acte de volonté. On convient que ce n'est pas d'elle-même & de son plein gré, qu'elle se détermine à le produire ; & que la violence qu'elle souffre lui fait prendre ce parti. Mais c'est elle qui le prend, qui s'y détermine, & produit l'acte dont il s'agit ; acte forcé dans la cause extérieure seulement, mais qu'elle ne produit pas moins réellement elle-même.

Qui pourroit en effet contraindre la volonté par rapport à ses actions intérieures ? Les hommes ? Ils n'ont point à cet égard d'empire sur elle. Tout au plus par les violences qu'ils exercent sur le corps, auquel elle est unie, ils peuvent la déterminer à changer de disposition. Mais ce changement est un acte qu'elle produit, en se déterminant à vouloir ce qu'elle ne vouloit pas auparavant, ce qu'elle ne veut même que parce qu'on l'y force. Mais elle ne s'y détermine que parce qu'elle le veut bien. Et ce qui se passe intérieurement en elle, ne se fait point réellement & ne peut se faire malgré elle.

Seroit-ce Dieu qui pourroit contraindre la volonté dans ses opérations intérieures ? Il est sans doute tout-puissant. Il tient entre ses mains les esprits & le cœur des hommes. Il peut les tourner à son gré & en changer les inclinations. Mais ce n'est pas par voie de contrainte & de violence qu'il agit. Son pouvoir ne consiste pas à faire ce qui répugne & renferme contradiction. Il n'en a pas moins d'empire sur la volonté, & il n'en agit pas moins efficacement sur elle. Quand il le veut, dans un instant il en change sans effort toutes les dispositions ; il lui donne de nouveaux penchants, quelquefois même souverainement opposés à ses inclinations les plus naturelles. Mais alors l'ame veut véritablement ce que Dieu lui fait vouloir. Une

nouvelle volonté succede à la premiere ; & dans ce que notre volonté fait, rien ne se fait malgré elle (*a*). Nous ne prétendons pas que Dieu ne puisse absolument contraindre dans un sens la volonté. Il le fait à l'égard des démons & des réprouvés. C'est un acte de justice & de vengeance. Ce n'est point en leur donnant de nouveaux penchants, de nouvelles inclinations, qu'il agit à leur égard, mais en les forçant de vouloir & de souffrir ce qui est le plus contraire à leurs inclinations actuelles. Mais si l'acte est forcé dans le principe, ils n'en veulent pas moins véritablement ce que Dieu les contraint de vouloir, & cet acte a toujours ce caractere de spontanéité, inséparable de tout acte de volonté. Mais Dieu n'agit point ainsi sur nous dans la vie présente.

Ceci au reste n'est point une pure subtilité d'école. Delà dépend la grande question de l'imputation des actions extorquées par la violence, & du consentement intérieur qu'on y peut donner ; innocent s'il n'est pas volontaire & libre, rien n'étant plus opposé à la liberté que la contrainte ; coupable lorsqu'il a pour objet une chose mauvaise, s'il n'est pas l'ouvrage de la volonté, & si elle peut le refuser (*b*).

(*a*) Dicendum, quod Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere; quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud.. quia ipsum velle aliquid, est inclinari in illud ; coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei, quæ cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut præcedenti inclinationi, alia succedat, & unde illud ad quod inducit voluntatem non est contrarium inclinationi jam existenti, sed ei quæ prius inerat, unde non est violentia nec coactio. *S. Thom. Q. 22. de verit. art. 8.*

(*b*) Illud autem, quod omnino non licet, semper non licet, nec aliquâ necessitate mitigatur, ut non obsit admissum ; est enim semper illicitum, quod quia criminosum est, legibus prohibetur. *S. Aug. Quæst. vet. & novi test. Q. 61.*

ARTICLE II.

Quand eſt-ce que les actions extorquées par la violence peuvent être imputées à celui qui les fait ?

Ce que nous examinons ici forme moins une nouvelle Queſtion, qu'il n'eſt une ſuite de ce que nous avons établi à l'Article précédent; que la volonté ne peut être contrainte dans ſes actes intérieurs. Car puiſque la violence, à parler en général, laiſſe toujours la volonté maîtreſſe de conſentir à ce qu'on demande d'elle, ou de n'y pas conſentir, de s'y prêter ou de s'y refuſer (*a*); il s'enſuit évidemment que ſi vaincue par la violence, elle cede & ſe rend, pour s'épargner de nouvelles ſouffrances, le conſentement qu'elle y donne, & qu'on ne peut la forcer de lui donner, rend l'action volontaire. Mais auſſi on a beau faire, la violence a beau exercer ſon empire ſur ſon corps & ſes membres, les contraindre à ſe prêter à des actions, à des miniſteres, qu'elle déſavoue & qu'elle déteſte conſtamment, ces actions ne ſont volontaires à aucun titre, & ne peuvent lui être imputées ni en bien ni en mal. Si c'eſt un mal qu'on veut lui faire faire, ce que l'ame y met du ſien eſt au contraire un bien, & ſouvent un acte héroïque de conſtance & de vertu.

(*a*) Si la violence faiſoit une impreſſion aſſez vive pour troubler la raiſon, & ôter tout uſage de la liberté, alors on ne pourroit imputer ce qui pourroit s'enſuivre. Mais la violence ne produit point communément cet effet; jamais la violence n'a été pouſſée plus loin que par les perſécuteurs des premiers Chrétiens, & jamais l'Egliſe n'admit ce genre d'excuſe en faveur de ceux qui étoient tombés; comme on les appelloit alors.

C'eſt donc en vain, que pour triompher de la religion des premiers Chrétiens, on les conduiſoit par force dans les temples des idoles, on les contraignoit de ſe proſterner devant leurs autels; on mettoit de l'encens ſur leurs mains, d'où on le faiſoit tomber malgré eux dans le feu qui y étoit allumé. Des actions de cette nature ne pouvoient tourner ni à la honte du Chriſtianiſme, ni à l'avantage de l'Idolatrie (*a*).

Ici l'on peut demander, ſi lorſque nous nous trouvons forcés, malgré nous, de faire quelque action extérieure, mauvaiſe & défendue, & qu'on ſait que la réſiſtance ſera inutile & impuiſſante, & qu'elle expoſera aux dernieres violences, on peut, pour ſe les épargner, faire les différents mouvements qu'on exige. Un Chrétien, par exemple, conduit dans un temple des Payens, peut-il fléchir le genouil devant l'idole, prendre l'encens dans ſes mains & le jetter dans le feu, en proteſtant néanmoins que parlà il ne prétend point rendre aucun hommage à la fauſſe divinité, qu'on veut lui faire honorer?

La raiſon de douter eſt, qu'il ſemble que rien ne ſe faiſant ici volontairement, tout étant dirigé par une force ſupérieure, on ne peut imputer ces ſortes d'actions à ceux qui les font. On ne doit point en exiger une réſiſtance inutile. En vain voudroient-ils s'y refuſer. Ils y ſeroient contraints par la force; & cette force eſt ſuppoſée de telle nature, qu'ils n'y pourroient réſiſter.

Malgré ces prétendues excuſes, il faut décider généralement, que lorſqu'une choſe eſt eſſentiellement mauvaiſe, quoiqu'on puiſſe être extérieurement contraint de la faire, il n'eſt pas permis de

(*b*) Qui eo uſque aſtricti ſunt ut manus eorum comprehendentes, violenter attraherent, hos velut extra delictum conſtitutos a communionis gratiâ non prohibemus. *Can.* 32 *dist.* 50.

s'y prêter ni intérieurement (*a*), ni même extérieurement. Il ne ſuffit pas de n'y pas donner de conſentement intérieur, il faut encore donner au dehors toutes les marques extérieures de déſaveu qu'il eſt poſſible. La raiſon en eſt ſenſible. Agir autrement, ce ſeroit concourir au mal qui ſe fait, & en faire une partie ſoi-même.

Dans l'action, par exemple, du Chrétien qui ſe proſterneroit lui-même, préſenteroit l'encens, il eſt viſible que ſa volonté influeroit dans tous les mouvements néceſſaires pour les exécuter; les dirigeroit & concourroit par-là à une choſe, qui de ſa nature dans les circonſtances préſentes, n'a pour objet que de rendre un culte profane à une fauſſe divinité. Il faut bien céder extérieurement à la violence, lorſqu'une force majeure & irréſiſtible y contraint. Mais on ne doit être alors que des inſtruments purement paſſifs, ſans ſe prêter à rien, & oppoſant conſtamment au mal toute la répugnance & la réſiſtance poſſible.

Les premiers Fideles étoient ſi perſuadés de cette néceſſité, que lorſqu'ils étoient conduits devant les ſimulacres des faux dieux, ils faiſoient conſtamment tous leurs efforts pour ne point concourir aux hommages extérieurs, qu'on les forçoit de leur rendre. Il falloit leur ouvrir la bouche de force, pour y porter les viandes ou le vin préſenté aux idoles (*b*). Il s'en eſt trouvé qui ſe ſont laiſſé brûler la main, y tenant long-temps avec un conſtance héroique,

(*a*) Voluntarium poteſt dici ſecundùm paſſionem, ſcilicet cùm aliquis vult pati ab alio. Unde cùm actio infertur ab aliquo exteriori, manente, in eo qui patitur voluntate patiendi, non eſt ſimpliciter violentum, quia licet is qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati, unde non poteſt dici involuntarium. *S. Thom.* 1. 2. *Q.* 6. *art.* 5. *ad* 1.

(*b*) *V.* les Actes de Saint Taraque, Probe & Andronic.

des charbons ardents avec de l'encens, de peu qu'ils ne semblassent offrir cet encens sacrilege, en secouant les charbons, comme S. Basile le rapporte de S. Barlaam, dont il fait l'éloge (*a*). Nous ne rapportons pas ce dernier exemple pour en faire une obligation & une loi; car jetter alors l'encens & les charbons, ce n'est pas offrir l'encens aux faux dieux, mais seulement empêcher qu'on n'ait la main brûlée par des charbons enflammés. Mais cela montre jusqu'où le zele alloit dans ces heureux siecles de l'Eglise, pour résister à tous les actes d'idolatrie qu'on faisoit faire aux Martyrs par violence.

En général, tout ce qui est contraire à la Religion, pourroit en flétrir la gloire, demande une résistance très-vive & très-marquée. Il en est de même de la vertu de pureté, vertu extrêmement délicate. Dès qu'elle est en danger, on doit s'opposer de toutes ses forces à la violence. Lors même qu'on voit que la résistance sera inutile, elle n'est pas moins nécessaire. Si l'on ne peut résister sans secours, on doit par ses cris le réclamer, & par-là arrêter & intimider le séducteur, quelques inconvénients qu'on en appréhende (*b*).

Il est des Théologiens, qui ne font pas à une femme, qui se trouve dans cette circonstance fâcheuse, une nécessité absolue d'appeller du secours par ses cris, lorsqu'elle ne le peut faire sans

(*a*) *Basil. t. 1. hom. 18. S. Chrif. t. 1. or. 73.*

(*b*) Non sufficit ad perfectam violentiam, quæ involuntarium facit & excusat penitus a peccato, ut mens repugnet facinori, sed necesse est etiam ut homo renitatur opere externo quantum potest. Unde si virgo vim patiatur, animo quidem repugnans facinori, sed vel clamore, vel totis etiam viribus non resistens stupratori; perfectam violentiam passa non censetur, nec est a peccato immunis. *Nat. Alex. Theol. Dogm. t. 2. l. 3. c. 4. Reg. 83.*

risquer sa vie. Ils exigent seulement d'elle, qu'elle ne fasse rien qui puisse faciliter le crime, & qu'elle s'y oppose de toutes ses forces. Car nous n'osons pas même citer ceux qui croient, qu'elle peut se tenir tranquille, & laisser faire le séducteur, qu'elle n'a pas la force d'arrêter & d'empêcher de se satisfaire, & qu'il lui suffit de n'y pas consentir. Cette idée n'est pas supportable. Mais nous nous en tenons à la lettre de l'Ecriture, où une fille, à qui on a fait violence, n'est jugée innocente, que lorsque ne pouvant se défendre seule, elle a appellé un secours étranger (*a*). Nous y voyons encore que la chaste Susanne, quoique menacée d'une mort infâme, se souvenant sans doute de cet article de la loi du Seigneur, s'écria de toutes ses forces. C'étoit sans doute l'effet d'une chasteté héroïque. Mais c'est la loi même qui en prescrit ce témoignage. Aussi le Clergé de France a-t-il condamné une proposition de la morale relâchée, qui enseignoit que Susanne pouvoit absolument ne pas pousser jusques-là le zele pour la conservation de la chasteté (*b*). Il est vrai que cette proposition pousse encore plus loin le relâchement, que les Théologiens dont nous parlons ici.

Quoi qu'il en soit de l'étendue qu'on doit don-

(*a*) Si virginem desponderit vir, & invenerit eam aliquis in civitate & concubuerit cum eâ, educes utrumque ad portam civitatis .. & lapidibus obruetur puella quia non clamavit cum esset in civitate. *Deuter.* 22.

(*b*) Is. hâc vi & metu infamiæ, potuisset dicere Susanna, non consentio, sed patiar & tacebo ne me infametis, & adigatis ad mortem. Fortè id nesciebat; sic enim honestæ virgines possunt se credere reas.... & consentire.... si non clamore, manibus, totisque viribus resistant. Potuisset in tanto periculo negativè se habere & permittere se in eorum libidinem, modo interno actu in eam non consenserit, quia majus est bonum vita & fama quam pudicitia. *Prop.* 44.

ner à la censure du Clergé de France, nous ne croyons pas devoir en resserrer la doctrine dans les bornes de la proposition ; & nous estimons qu'une femme chrétienne ne doit prendre ici conseil que de sa religion ; qu'elle doit employer tous les moyens possibles pour sauver sa pureté attaquée ; que si elle peut appeller du secours, & qu'elle soit, comme le marque l'Ecriture, dans un lieu où elle puisse en espérer, elle doit y avoir recours, quelque risque qu'elle courre, risque toujours moindre que celui de consentir au péché ; ce qu'elle a sujet d'appréhender dans une conjoncture si critique. Le succès peut passer ses espérances, comme Susanne en fit l'heureuse épreuve ; & c'est toujours un reproche qu'elle a à se faire, d'avoir négligé ce moyen de sauver son honneur, & de s'être privée de la gloire de l'avoir fait en exposant sa vie (*a*).

On pourroit faire ici beaucoup d'autres questions sur cette matiere, & pour examiner jusqu'à quel point on peut céder à la violence, lorsqu'il ne s'agit de rien moins que de risquer à perdre la vie. Les Théologiens en font beaucoup ; & il est vrai qu'il est des situations biens délicates, & où la conduite qu'il faut tenir n'a pas ce degré d'évidence, qui puisse réunir tous les suffrages. Si ce n'étoit que des cas rares & métaphysiques, nous n'y prendrions qu'un très-médiocre intérêt. Mais ce sont des cas de pratique, qui peuvent se rencontrer souvent. C'est même quelquefois la situation d'un grand nombre de personnes, continuellement exposées au danger du péché ou de mourir. Combien, par exemple, d'esclaves chrétiens dans les vaisseaux des corsaires de Barbarie, forcés d'y ramer, d'y exer-

(*a*) Dices violentiam passa sum ; respondebit Susanna : ego sola, inter sylvas constituta, vinci non potui, quia non volui ; tu in medià civitate, quomodo vim potuisti perferre, nisi quia vitiari voluisti. Quis tuas voces audivit ? *S. Ambr. de lapsa virg.*

ter toutes sortes de manœuvres, de servir, de pointer le canon dans les combats injustes que ces corsaires livrent aux vaisseaux qu'ils rencontrent en mer ? En temps de guerre, les soldats qui vont à la maraude, forcent souvent les paysans, l'épée dans les reins, de les aider dans le pillage qu'ils font, & à transporter leur butin. Les esclaves, les domestiques d'un maître libertin, sont quelquefois contraints de les aider dans les mauvais desseins, que ses passions lui inspirent. Et si leur service est alors nécessaire à leur maître, & qu'ils s'y refusent, il n'est rien qu'ils n'ayent à craindre d'une passion irritée. Tous les Casuistes conviennent ici du même principe de décision ; c'est qu'il n'est pas permis de faire un mal, n'y eût-il d'autre moyen de sauver sa vie ; mais aussi que dans un aussi grand danger on peut faire, pour la sauver, tout ce qui d'ailleurs n'est pas un péché, & peut se faire innocemment. Delà plusieurs ne font grace à aucune de ces actions, parce qu'ils les regardent comme mauvaises dans la circonstance particuliere où elles se font. D'autres en excusent quelques-unes, parce qu'ils les jugent indifférentes en elles-mêmes, & seulement mauvaises dans ceux qui les commandent, par la mauvaise intention qu'ils se proposent, que ceux qui les exécutent, peuvent fort bien ne pas avoir. De tous ces sentiments, voici ce que nous croyons pouvoir recueillir de plus certain, ou au moins de plus probable.

1°. Il est des choses si mauvaises en elles-mêmes, & des manieres d'y coopérer si visibles & si prochaines, qu'on ne peut excuser ceux qui le font, même par la crainte d'une mort inévitable. Tel est l'adultere, la fornication, l'inceste, l'homicide. Ainsi en tout cela ni un ami, ni un domestique, ni un étranger, ne peuvent servir la passion d'un autre, sous quelque prétexte que ce puisse être. Ce

roit se rendre complice d'un crime (*a*).

Nous avons sur cet article une décision du Clergé de France, qui a condamné, comme pernicieuse, scandaleuse, contraire à la doctrine de Jesus-Christ, la proposition d'un Casuiste, qui excusoit de péché mortel un domestique que son maître contraignoit en lui faisant de grandes menaces, à le servir dans le dessein d'abuser d'une fille; à l'aider à monter par les fenetres, à porter & à tenir l'échelle pour escalader les murs (*b*). Il est vrai que la proposition ne parle pas des dernieres violences, mais seulement d'être regardé de mauvais œil, d'être chassé de la maison, & qu'il n'y est pas question d'un seul service rendu en ce genre, mais d'un service souvent répété. C'est qu'on a voulu rendre la proposition telle qu'elle étoit dans ce Casuiste, pour en justifier d'autant plus l'équité de la censure; & si ce genre de service ne peut se répéter, ce n'est que parce qu'il est mauvais, & que conséquemment il ne peut se rendre une seule fois, *etiam metu notabilis detrimenti*, comme le porte la proposition, c'est-à-dire par la crainte d'un dommage considérable, & tout différent de ceux que l'Auteur donne pour exemple. D'ailleurs le crime dont il s'y agit est si odieux, & outre la perte de l'honneur, il expose si visiblement le salut d'une personne innocente, que quand la vie du domestique y seroit in-

(*a*) Concina. *l.* 1. *in Decalog. dissert.* 9. *de scandalo c.* 12.

(*b*) Famulus qui submissis humeris scienter adjuvat herum suum ascendere per fenestras ad stuprandam virginem, & multoties ei deservivit deferendo scalam, aperiendo januam, aut quod simile cooperando, si id fiat metu notabilis detrimenti, putà ne a domino male tractetur, ne torvis oculis aspiciatur, ne domo ejiciatur non peccat mortaliter. *Hæc propositio scandalosa est, pernicioſa, verbis Dominicis & Apostolicis apertè contraria & hæretica.*

téreſſée, il ne pourroit abſolument ſe prêter à de pareilles actions. La propoſition n'a directement pour objet que des filles vertueuſes, qu'un libertin veut violer. Mais quand il s'agiroit de ces filles débauchées & entretenues, comme c'eſt toujours un crime, quoique moindre, un domeſtique ne peut ſans pécher, y coopérer avec connoiſſance.

Et effectivement ces manieres de coopérer au crime d'autrui, ſont des actions intrinſéquement mauvaiſes, au jugement du Pere Dominique Viva lui-même (*a*). Et ce qui eſt intrinſéquement mauvais ne peut jamais être permis, à quelque danger qu'on ſe trouve expoſé. Les actions énoncées dans la propoſition ne ſont données que pour exemple; & toutes celles qui y reſſemblent, comme de porter les billets pour les rendez-vous, d'y conduire dans des voitures, lorſqu'on eſt aſſuré que c'eſt pour conſommer ou préparer les voies au crime, ſont abſolument de même nature comme nous l'avons déja montré, en les conſidérant en elles-mêmes indépendamment de toute violence qui y puiſſe contraindre.

Nous diſons encore à plus forte raiſon que ce qui eſt l'exécution même du crime, ce qui le forme immédiatement, ne peut être excuſé par la grandeur du danger qu'on court ſi l'on s'y refuſe. C'eſt pourquoi les Théologiens les plus modérés n'excuſent point les eſclaves chrétiens, qui ſont à la chaîne ſur les vaiſſeaux Barbares, & y faiſant le métier de canoniers, pointent & ſervent le canon contre les vaiſſeaux, que les corſaires attaquent contre tout droit & toute juſtice, & regardent ces eſclaves comme vraiment coupables d'autant d'homicides qu'ils commettent, quoiqu'ils faſſent, mal-

(*a*) *Domin. Vivain prop. Damn.* Il excuſe tant qu'il peut les Théologiens de la Société, auxquels on attribuoit les propoſitions condamnées.

gré eux, ce service, & qu'il y aille de leur vie s'ils s'y refusent (*a*).

Il semble qu'on devroit dire la même chose de toutes les manœuvres que font ces mêmes esclaves dans le combat, parce que toutes tendent à la même fin. C'est aussi le sentiment de Comitolus (*b*), de Navarre (*c*), de Concina (*d*) ; par cette raison très-frappante, qu'il ne s'agit de rien moins que de la liberté, de la vie, quelquefois même du salut de ceux qui se trouvent sur les vaisseaux ainsi injustement attaqués ; & qu'il ne peut jamais être permis de contribuer à ôter la vie, à priver de la liberté des innocents qui n'ont point merité ces indignes traitements ; beaucoup moins encore d'exposer leur foi & leur salut.

Cependant Benoît XIV. (*e*) cite plusieurs Theologiens, & un entr'autres qui a écrit pour l'instruction des Missionnaires dévoués au service & à la consolation de ces pauvres esclaves, qui n'osent porter une décision si sévere. L'action de ramer paroît à ces Théologiens, dans ces esclaves, plutôt une peine & un supplice, qu'une action libre ; & il leur semble qu'elle n'a pas une liaison absolue avec le mauvais effet qui en peut résulter ; qu'il est possible même qu'elle ne cause aucun dommage au vaisseau attaqué, qui peut s'éloigner ; ainsi que cela arrive souvent, éviter l'abordage & se bien défendre. Benoît XIV. paroît ne pas désapprouver ce sentiment, a l'occasion d'un autre cas dont il parle. *Alii Christi fideles, animadvertere non prætermittant opportunè &c. Haud quaquam fieri obnoxios*

(*a*) *Conc. l. 1. in Decal. dissert. VIII. c. 3. de bello n. 17.*

(*b*) *Respons. mor. l. 5. Q. 8, & 9.*

(*c*) *Navarr. in man. c. 27. n. 63*

(*d*) *Conc. l. 1. in Decal. dissert. 9. de scand. c. 8. Q. 2. Suares, Tolet, &c.*

(*e*) *De synod. t. 13. c. 20. 6.*

Canonicis Sanctionibus.... eodem planè modo quo ab omni culpa immunes eſſe cenſentur miſeri illi Chriſti Fideles, qui in Turcarum navibus captivi, unà cum illis remum agunt.... verberibus & dura ſervitutis lege coacti. L'autorité de ceux qui ſuivent cette opinion ; la maniere dont ce grand Pape le rapporte, *ab omni culpa immunes eſſe cenſentur* ; la poſſibilité qu'il y a de ſéparer de la manœuvre de ces eſclaves, le danger qui ſeul en peut faire le mal ; la néceſſité qu'il y a de ſuivre cette pratique, ſi elle eſt excuſable à quelque titre, pour ne pas réduire au déſeſpoir ces malheureux eſclaves, en les privant des Sacrements, aux riſques de leur faire perdre la foi & leur ame pour un objet conteſté, & une choſe dont ils ne peuvent ſe défendre, nous ſemblent des motifs très-preſſants de ne pas les inquiéter ſur un article où ils peuvent très-aiſément croire, de bonne foi, ne pas pécher ; puiſque de très-habiles Théologiens croient qu'ils ne pechent pas ; & nul Docteur même n'en doute, lorſque ces manœuvres ne paroiſſent point devoir être nuiſibles aux Chrétiens attaqués, qui, ſelon toutes les apparences, ſortiront victorieux & ſans perte, du combat.

C'eſt par le même principe de néceſſité que Benoît XIV, diſcutant dans une de ſes conſtitutions, les défenſes portées dans les Canons, de porter des armes aux Infideles, les a limitées en faveur des pauvres habitants de certains pays, qui ne peuvent ſubſiſter que par le commerce qu'ils font avec les Turcs, & qui ſans cela ſeroient expoſés à de grandes vexations ; & il leur permet de porter des fuſils, de la poudre à canon, & d'autres choſes ſemblables, que les Turcs peuvent employer à d'autres uſages qu'à la guerre, mais non des mortiers & des gros canons (*a*), qui ne pouvant ſervir

(*a*) *Bened. 14. ibid. n. 7.*

qu'aux opérations militaires, avant au moins cette destination, restent nécessairement dans le cas de la défense (*a*).

Que faire si des assassins, en mettant le pistolet à la gorge, vouloient forcer de les aider à consommer leur crime, en arrêtant, tenant entre ses mains, ou empêchant de s'enfuir la victime infortunée de leur fureur? Point d'autre parti que de s'y refuser ou de s'enfuir, si l'on peut, soi-même. Pour l'arrêter, le retenir, ce seroit contribuer prochainement à sa mort.

La principale difficulté de ces sortes de questions concerne les actions qui ne tendent ni à la mort, ni au danger de pécher, auquel un autre peut être exposé, mais seulement à la perte de ses biens, ou d'une partie de ses biens; & c'est le cas des payſans dont nous avons parlé, forcés par la crainte des dernieres violences, à aider les maraudeurs dans le pillage qu'ils font. Il semble que ces payſans ne sont pas obligés de sauver les biens des autres, aux dépens de leur propre vie; elle est d'un ordre trop supérieur. D'ailleurs la malice du larcin ne se trouve point dans ce qu'ils font. Elle consiſte à prendre le bien d'autrui malgré lui. Or il n'est personne qui puiſſe raiſonnablement exiger, que pour la conſervation de ses biens, on expoſe sa vie. Lui-même les donneroit volontiers tous au voleur, & feroit les mêmes choſes que font ces payſans, s'il ne pouvoit sauver la ſienne qu'à ce prix. Qui pourroit condamner un enfant, qui, voyant des voleurs prêts à aſſaſſiner son pere, pour sauver sa vie les conduiroit dans le lieu où est son argent, lui ouvriroit les coffres qui le renferment (*b*)? Ces payſans ne font rien de plus pour-

(*a*) Nous traiterons ailleurs de la legitimité de cette eſpece de commerce, qui ne peut jamais être permis avec les ennemis de l'Etat & de la religion, au préjudice de l'un & de l'autre.

(*b*) Ce raiſonnement eſt

la conservation de la leur, qui leur doit être au moins aussi chere que celle d'un pere l'est à un fils. Or ce fils n'est point alors censé coopérer au vol, mais acheter la vie de son pere au prix de ses biens, & même faire une bonne action.

Il est absolument hors de doute, que s'il ne s'agissoit que de ne pas s'opposer au tort que les voleurs veulent faire au prochain, qu'à les laisser prendre chez soi tout ce qui est nécessaire pour l'exécution de leur mauvais dessein, on ne pourroit en faire un crime. Mais il s'agit d'une coopération positive; & c'est sur quoi les Théologiens ne sont rien moins que d'accord. Ceux qui raisonnent le plus conséquemment, ou condamnent ou excusent toutes ces sortes de coopérations à l'action du vol. Les premiers établissent pour maxime (*a*) que la coopération positive est essentiellement mauvaise, lorsque l'action dont il s'agit l'est elle-même. Telle est, disent-ils, le vol évidemment injuste dans les soldats qui le font, & qui conséquemment ne peut être innocent dans ceux qui leur fournissent ce qui est nécessaire pour le consommer. Et ils prétendent qu'il est inutile d'examiner si le maître des choses volées permet ce que Dieu défend & condamne, & ce qui est mauvais absolument: ainsi ils condamnent jusqu'au transport des choses volées, qui dans les soldats, cause principale du vol, a ce caractere, puisqu'il est la continuation & la consommation du crime.

Les autres, qui excusent toutes ces manieres forcées d'y coopérer, ne les trouvent criminelles que dans les soldats, mais non dans ceux qui les

de Concina lui-même. *Dissert. IX. de scandal. c. VIII. n.* 4. Quoiqu'il n'excuse pas les paysans dont il s'agit.

(*a*) *Concina in Decolog. t. 1. dissert. 9. de scandalo, & de justitiâ & jure t. 6. dissert. 2. de restit. c. 9. sect. 2. n. 37. Salmantic t. 3. tract. 21. cap. VIII. Punct. ff. 2. n. 7. Collet, de just. p. 3. de rest. sect. 4. Punct. 4.*

aident pour sauver leur vie, parce qu'à leur égard le vol n'est pas coupable ; & que le maître des choses dérobées est censé consentir à ce qu'ils sont contraints de faire par une force majeure (*a*).

Sylvius (*b*) & l'Auteur des Conférences de Paris (*c*) prennent un parti mitoyen. Ils condamnent les coopérations positives à l'action même du vol, quelques forcées qu'elles puissent être. Mais ils excusent ce qui suit le vol déja commis & les payſans qui prêtent leurs voitures pour transporter les effets dérobés. Et certainement on ne peut les blâmer de conduire leurs voitures eux-mêmes, parce qu'ils risqueroient de les perdre, & que ce seroit un mort de plus.

S'il falloit prendre parti dans une question si épineuse, nous pencherions vers le sentiment le plus modéré, qui certainement peut être suivi, si la malice du larcin ne rejaillit point sur ceux qui n'y prêtent qu'un ministere forcé, & qui ne peuvent autrement éviter la mort. Or c'est ce qui paroît assez bien prouvé par rapport à des coopérations de cette nature. Car la malice du larcin, comme est celle des autres péchés, n'est point une malice absolue ; elle ne consiste pas précisément dans l'enlévement du bien d'autrui, mais dans un enlévement fait malgré celui à qui il appartient ; & cette répugnance doit être encore une répugnance raisonnable. Elle l'est par rapport aux voleurs. Elle

(*a*) P. Milante Dominicanus, *Exercit.* 28. Ut quid alienum rapere.. malum est.. ab intrinseco ? Ex eo solum quod dominus invitus patitur malum, hinc ejus jus læditur. At in casu præfato dominus invitus non foret, cui proinde nulla irrogaretur injuria abeo qui ex præfato gravi metu cooperaretur... quapropter sic cooperans non concurreret ad damnum formale proximi neque formaliter illum læderet, sed tantum materialiter.

(*b*) *Sylv.* 2. *Q.* 62. *art.* 7.

(*c*) *Conf. sur l'usure t.* 3. *l.* 6. 1. *Conf. sect.* 7.

n'existe point par rapport à ceux qui n'ont nulle intention de lui faire tort ; mais seulement de sauver leur vie, & ne font que ce qu'il seroit bien-aise de faire lui-même au même prix ; ce qu'il exigeroit de ses amis, de ses domestiques, s'il ne pouvoit autrement éviter la mort. On doit présumer qu'il a les mêmes sentiments pour la conservation d'un étranger.

On voit que cette décision est particuliere au vol, & que du reste, le principe conserve toute sa force pour toutes les autres choses qui sont intrinséquement mauvaises ; & que d'y coopérer est toujours un crime que la crainte de la mort la plus certaine n'excuse pas. La chose fût-elle en soi indifférente, dès que dans la circonstance particuliere elle cesse de l'être, il n'est pas permis d'y coopérer positivement. Un Peintre, un Sculpteur, peuvent faire des tableaux & des statues qui représentent les divinités Payennes, pour les placer dans des jardins ou des palais ; mais si un Infidele, dans les premiers siecles, en eût demandé à un Peintre ou à un Sculpteur chrétien, pour les placer dans des temples & les y faire honorer, & qu'on lui eût commandé d'en faire, sous peine de la vie, il n'eût pu s'y employer sans commettre un très-grand péché (*a*). De même qu'un ouvrier chrétien ne pourroit travailler à bâtir des temples aux infideles & aux hérétiques. On sait que dans la persécution de Julien, plusieurs Chrétiens souffrirent le martyre, plutôt que de contribuer à rebâtir les temples des idoles abbatus.

Nous ne dissimulerons pas que S. Augustin, dans son Epitre 50, ne paroit pas si rigide. On

(*a*) Tu colis qui facis ut coli possit. Jam illa solita objici video, non habeo aliunde unde vivam. Districtiùs repeti potest. Vivere ergo habes? Quid tibi cum Deo est, si tuis legibus ? *Tertul. de idol. c. 6.*

avoit briſé une ſtatue d'Hercule ; & cette action avoit fait répandre le ſang de pluſieurs Chrétiens ; ſur quoi S. Auguſtin fait ce raiſonnement, s'adreſſant aux Payens. « Si cet Hercule vous appartenoit, » eh bien nous vous le rendrons. Nous nous cotti- » ſerons tous pour vous en acheter un autre d'un » de vos ouvriers. Mais vous, comment nous ren- » drez-vous le ſang de tant de Chrétiens que vous » avez répandu. Nous vous rendrons votre Her- » cule, rendez-nous donc auſſi ceux que vous nous » avez enlevés, en les faiſant mourir ». Mais c'eſt moins ici une déciſion, qu'un raiſonnement de fait, pour rendre plus odieuſe la conduite & la cruauté des Payens par rapport aux Chrétiens, à qui ils ne pouvoient reprocher, que d'avoir briſé une ſtatue, que ceux-ci pouvoient après tout remplacer, ce que les Payens ne pouvoient nier ; tandis qu'ils étoient forcés de convenir, qu'ils ne pouvoient rendre la vie à ceux à qui ils l'avoient ôtée. C'eſt-là ſeulement une eſpece d'argument *ad hominem* très-preſſant.

Par la même raiſon les Chrétiens ne ſe ſont jamais cru permis de vendre ce qui ſervoit aux ſacrifices offerts aux faux dieux, dès qu'ils ont été inſtruits qu'on vouloit l'employer à cet uſage, de quelques moyens qu'on ſe ſoit ſervi pour les y contraindre.

On demande ici, ſi l'on peut excuſer un innocent mis à la torture, qui, ſurmonté par la douleur, & dans l'eſpérance de la faire ceſſer, s'avoue coupable, ou ſe donne des complices, quoiqu'il n'en ait point, parce qu'on lui en ſuppoſe. Ceci n'eſt pas ſans exemple, & c'eſt l'inconvénient très-reconnu de la queſtion. La réponſe eſt aiſée à donner. Cette innocent eſt bien à plaindre : mais il ne peut être jamais permis de faire un menſonge, encore moins un parjure ; & l'on fait prêter ſerment au patient de dire la vérité. C'eſt la ſeule choſe

que le Juge cherche, & qui puisse fonder une Sentence équitable. Il la doit donc au Juge. Le péché est plus grief encore, s'il se donne des complices qui ne le sont pas, puisqu'il expose leur vie & leur honneur. Il se doit à lui-même, & encore plus aux autres, une rétractation authentique, d'autant plus facile, qu'après le jugement définitif, on ne peut le condamner à une nouvelle question. Mais comment lui inspirer du regret de la faute qu'il a commise ? C'est où le confesseur a besoin de toute son habileté & de tout son zele.

Il n'en est pas de même de la violence par rapport au bien, comme par rapport au mal. Elle ne change pas la nature de ce qui en soi est un mal ; mais le bien cesse de l'être, dès qu'extorqué par la violence, il n'est pas fait de plein gre ; à moins qu'un changement de disposition ne détermine la volonté à embrasser sincérement le parti de la vertu, dont une violence favorable avoit commencé à lui faire sentir la nécessité. Nous renvoyons aux Conférences sur les Loix, où cet article a été expliqué dans un plus grand détail.

Comme la volonté de recevoir les Sacrements est une disposition nécessaire à leur réception, on ne peut y contraindre personne. Le Baptême lui-même ainsi conféré, ne produiroit ni la grace ni le caractere (*a*), ni engagement aux loix & aux pratques de la Religion chrétienne.

Il est si certain que le Baptême reçu par un adulte, & sans y avoir consenti, ne produit rien & n'engage à rien ; que si après l'avoir ainsi reçu, on vient à ouvrir les yeux à la lumiere & se convertir, il faut se faire baptiser de nouveau, parce qu'on ne l'a pas été ; & c'est la différence du Bap-

(*a*) Ille qui nunquam consensit, sed contradicit nec rem nec caracterem suscipit Baptismi. *Cap.* 3. *de Bap*

tême, qui n'eſt nul, que faute de diſpoſitions, de foi par exemple. Il ſuffit alors d'ajouter dans la ſuite ce qui a manqué en ce genre. Le Sacrement dont on avoit reçu le caractere reprend toute ſa force & produit ſon effet. Mais le conſentement à la réception du Sacrement eſt de toute autre néceſſité : On n'eſt point baptiſé, quand on ne veut pas l'être, & la volonté ſubſéquente n'étant que la confirmation d'une choſe abſolument non exiſtante, ſeroit nulle elle-même, & ne produiroit aucun effet (*a*).

Article III.

Eſt-il quelquefois permis de forcer les autres à agir contre leur volonté ?

Il eſt certainement très-permis à ceux qui ſont dépoſitaires de l'autorité publique, de forcer leurs inférieurs à faire des choſes auxquelles ils ne ſe détermineroient pas d'eux-mêmes ; & ils le peuvent, quelquefois même ils le doivent, quand ce qu'ils en exigent eſt juſte, légitime ; qu'ils ont droit de le commander, & que la contrainte eſt néceſſaire pour ſe faire obéir. C'eſt pour cette raiſon que Dieu a armé du glaive les Souverains & leurs Miniſtres, & qu'il a donné aux autres Supérieurs le pouvoir d'infliger des peines proportionnées à l'autorité qu'il leur a confiée, & à la nature du bien qu'il les a chargés de procurer. Sans cela les loix ſeroient ſans force ; l'autorité déſarmée & ſans efficacité ; l'indocilité ſans frein. Le droit de contraindre juſqu'à un certain point, conforme à la nature & à l'objet de l'autorité, eſt eſſentiellement attaché au droit de commander.

(*a*) Gibert, *Conſult. Can. ſur les Sacr.* t. 1, *Conſult.* 21.

S'il

S'il étoit au monde quelque puissance qui n'eût pas droit de contraindre, ce seroit sans doute la puissance Ecclésiastique, qui n'a pour objet que la conscience & le salut, & dont conséquemment on ne peut observer utilement les loix, qu'autant qu'on le fait volontairement. Car rien de ce qui se fait par force ne peut servir au salut. Cependant Jesus-Christ lui a donné droit de contraindre, par la crainte des peines, à l'observation de ses ordonnances. Il lui a donné des armes pour se faire obéir; armes puissantes, & qui ont assez de force pour surmonter tous les obstacles qui peuvent s'opposer au bien qu'elle doit faire pour réprimer tous ceux qui s'élevent contre elle; pour punir toute désobéissance, & captiver tous les esprits sous le joug de la foi & de Jesus-Christ (*a*). Ce n'est à la vérité que par des peines spirituelles de la nature de l'autorité Ecclésiastique, toute spirituelle; mais ces peines sont d'autant plus redoutables, qu'elles s'étendent au-delà de la vie présente, & qu'elles privent d'un bien, mille fois plus estimable que tous les biens sensibles.

Les Souverains ont des droits différents, & peuvent user de contrainte véritable, lorsque le bien de l'Etat ou de la Religion l'exigent. Car pour l'Eglise, elle ne contraint pas absolument; les peines spirituelles, ne ressentent point la violence; elles n'operent qu'une contrainte imparfaite, plus propre à déterminer la volonté qu'à la forcer. L'intention de l'Eglise, lorsqu'elle les impose, est seulement de l'aider dans l'accomplissement de ses de-

(*a*) Arma militiæ non carnalia sunt, sed potentia Deo, ad destructionem munitionum consilia destruentes, & omnem altitudinem se extollentem adversus scientiam Dei & in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. *Epist. 2. ad Cor c. 10.* Ad ulciscendam omnem inobedientiam.

voirs, & l'y porter plus efficacement : & bien des gens, ſur qui le ſeul amour du bien ne feroit pas une impreſſion aſſez forte, ſont heureuſement contenus par la crainte, & font, quoi qu'avec moins de mérite, ce que la loi preſcrit. Ainſi ce qu'on fait en conſéquence peut être véritablement libre & utile dans l'ordre du ſalut. Les peines civiles & temporelles peuvent auſſi, à quelques égards, produire le même effet.

Cependant lorſqu'il ne s'agit que du gouvernement politique, les Princes, à qui il ſuffit de bien régler à cet égard la police extérieure, employent, quand il le faut, une contrainte abſolue; & pourvu qu'on obſerve extérieurement ce qu'ils preſcrivent, & qu'on s'abſtienne de ce qu'ils défendent, ils n'examinent point ſi on le fait volontairement & de bon gré. Ainſi la République contraint-elle les citoyens de payer les impôts, de s'enroller quand la patrie a beſoin de leurs ſervices, quoique d'ailleurs ils ne le faſſent que malgré eux; & pourvu qu'ils le faſſent réellement, ſes vues ſont remplies & la patrie ſecourue.

Tout Supérieur a également le pouvoir de contraindre ceux qui ſont ſoumis à ſon autorité, quoiqu'il ne ſoit pas revêtu de l'autorité publique. Mais ce pouvoir eſt bien plus borné à tous égards. Et ce n'eſt qu'au défaut de l'inſinuation & de la perſuaſion, devenues inutiles & ſans efficacité, qu'il doit avoir recours à la contrainte.

Comme elle eſt un moyen violent, contraire à la liberté naturelle de l'homme, il eſt des regles qu'on doit ſuivre pour en uſer d'une maniere légitime. 1°. On ne doit y avoir recours que dans la néceſſité. Il faut d'abord conduire l'homme par la raiſon. S'il ne l'entend pas, c'eſt alors le lieu de la contrainte. 2°. On ne doit contraindre que pour le bien, & pour le bien néceſſaire, ou au moins d'une très-grande utilité. Le bien eſt l'objet & la fin de

toute autorité, & s'il n'eſt pas néceſſaire ou important, on ne peut avoir raiſon d'y forcer (*a*). 3°. Les moyens qu'on emploie pour contraindre, doivent être dans le genre de l'autorité qui les emploie. L'Egliſe peut bien implorer le ſecours du bras ſéculier ; mais elle n'a point en partage le droit du glaive, ſi ce n'eſt celui de la parole de Dieu ou de l'excommunication. Si elle inflige quelques peines corporelles, telles que les mortifications & les pénitences, ce n'eſt que pour ſauver l'ame qu'elle afflige le corps. Encore faut-il les embraſſer volontairement, pour qu'elles ſoient méritoires, conformes à ſon eſprit & à ſa maniere de gouverner. Nous ne parlons ici que de ce que l'Egliſe tient immédiatement de Jeſus-Chriſt. On ſait que les Princes, ſes protecteurs, lui ont donné une portion de juriſdiction vraiment coactive. Dans le gouvernement religieux, les peines doivent être toutes religieuſes ; & toutes paternelles dans le gouvernement paternel. 4°. La rigueur dont on uſe, pour contraindre, doit être renfermée dans les bornes de la néceſſité, de l'équité & de l'humanité.

5°. Il faut que l'objet à l'égard duquel on uſe de contrainte, en ſoit ſuſceptible. Car il eſt des choſes à l'égard deſquelles on employeroit vainement la violence & la contrainte ; on y céderoit extérieurement, mais il n'en réſulteroit aucun bien. Ces choſes ne peuvent ſe faire ſans un conſentement intérieur & véritable. Tel eſt le mariage, la profeſſion religieuſe, & l'un & l'autre ne peut être valide ſans ce conſentement intérieur. Et comme

(*a*) Vides non conſiderandum, quod quiſque cogitur, ſed quale ſit illud quo cogitur, utrum bonum, an malum, non quod quiſque bonus eſſe poſſit invitus, ſed timendo quod non vult patì, vel relinquit impedientem animoſitatem, vel ignoratam compellitur cognoſcere veritatem, ut volens jam teneat quod nolebat. *S. Aug. Epiſt.* 48. *ad Vinc. Can.* 8. *c.* 23. *Q.* 6.

la violence extérieure, loin de le faciliter & d'y disposer les esprits, les révoltent au contraire, & en éloignent, il est extrêmement & étroitement défendu par toutes les loix (*a*), de forcer personne à contracter mariage, ou à entrer dans une communauté religieuse pour y faire profession contre sa volonté. Ce seroit un abus criant de l'autorité & du pouvoir; abus puni de l'excommunication dans les Magistrats & les Seigneurs, qui oseroient contraindre ceux qui sont sous leur dépendance, à contracter des mariages auxquels ils ont de l'opposition (*b*). Dans le diocese d'Angers, & dans plusieurs autres, tous ceux qui violent la liberté des mariages, sont punis de la même censure, ainsi qu'il est ordonné dans l'acte même de la célébration, d'en avertir tous ceux qui y sont présens. L'Edit de Blois veut que les Gentilshommes, auteurs de ces violences, soient dégradés de noblesse. Et la même censure d'excommunication a été également prononcée par le Concile de Trente, contre ceux qui forcent des filles & des femmes à prendre le voile dans une communauté religieuse, ou les en empêchent par violence. C'est que les mariages & la profession religieuse doivent être extrêmement libres.

La Religion est aussi un objet qui n'est pas susceptible de contrainte & de violence. *Religio non est cogere Religionem*, dit très-bien Tertullien. Elles ne feroient que des hypocrites & des sacrileges. Dieu veut l'hommage du cœur. Il veut être servi en esprit & en vérité. Cette question proposée sous ce point de vue, n'aura jamais de contradicteurs. Mais les Souverains Catholiques ont-ils droit de faire des loix Pénales contre

(*a*) *Conc. Par.* 3. *c.* 6. *Aurel.* 4. *Can.* 23. *V. Grat. caus.* 36. *Q.* 2.

(*b*) *Conc. Trid.* 24. *de ref. matr.* 29. & *Roth.* 1581. *de matr. c.* 13. *Rhem.* 1583. *ibid. c.* 6. *Aquense*, &c.

les hérétiques ? C'eſt une toute autre queſtion qu'on a voulu confondre avec la premiere, & qu'il ne nous appartient pas de traiter ici. Tout ce qu'il nous convient d'en dire, c'eſt que les Princes ſont miniſtres de Dieu, choiſis par ſa Providence pour lui faire rendre l'obéiſſance qui lui eſt due ; & qu'il leur a mis en main le pouvoir pour en uſer avec juſtice & avec ſageſſe contre les malfaiteurs, contre ceux qui mépriſent les Loix, aſpirent à l'indépendance de l'autorité publique & générale. 2°. C'eſt que les Princes Chrétiens ont conſtamment uſé de ce pouvoir depuis que le Chriſtianiſme eſt monté ſur le Thrône ; & après que l'Egliſe avoit prononcé contre les Novateurs, ils ont cru devoir réprimer les efforts de leurs partiſans. Si nous faiſons cette obſervation, ce n'eſt pas que notre doctrine ſoit une doctrine meurtriere. Nous nous écarterions de celle de l'Egliſe. On ſait comment furent regardés les Ithaciens qui pourſuivoient la mort des Priſcillianiſtes. S. Martin refuſa hautement de communiquer avec deux Evêques de cette ſecte ; & s'il le fit enfin, entraîné par une neceſſité preſſante & pour ſauver la vie à des malheureux, il s'en répentit toute ſa vie. *L'Egliſe ne veut pas plus que Dieu la mort du pécheur, mais qu'il ſe convertiſſe & qu'il vive.* Et ſi les Princes religieux portent quelquefois fort loin la ſévérité contre les hérétiques, ce n'eſt pas l'Egliſe qui les arme du glaive, mais les hérétiques eux-mêmes, par les troubles qu'ils cauſent dans les Etats, les partis qu'ils y forment contre l'autorité, les révolutions qu'ils y excitent. L'intention des Souverains Catholiques n'eſt point de forcer les conſciences, mais de punir la rébellion & de maintenir l'ordre & la paix. Ils prétendent encore moins faire rentrer dans l'Egliſe les hérétiques ſans les faire changer de créance, mais les diſpoſer à étudier la vérité ; à recevoir les leçons qu'on leur en donne, pour l'embraſſer ſeule-

ment après qu'ils l'auront connue. Ils cherchent auſſi à détromper les gens ſimples, incapables de prendre parti d'eux-mêmes, & malheureuſement ſéduits par les préjugés que leur ont fait prendre de ſéditieux impoſteurs (*a*). C'eſt ce qu'éprouva S. Auguſtin dans la Ville d'Hyppone, qu'il vit enfin ſe rendre, d'abord par la terreur des loix impériales, puis par la conviction de l'eſprit : ce qui lui fit reconnoître la néceſſité d'une certaine contrainte dont il avoit eu d'abord beaucoup d'éloignement. On a ſouvent calomnié ſur ce point le S. Docteur, mais les meurtres & les brigandages des Circoncellions, qui n'épargnoient perſonne, ſouvent pas même leurs propres partiſans, juſtifient ſa conduite, & la ſévérité des loix portées contre la ſecte dont ils faiſoient partie (*b*).

C'eſt au reſte avec bien de la juſtice que les Catholiques qui vivent dans les Etats des puiſſances proteſtantes, en réclament la protection. Ils ont ſur-tout un titre unique & ſingulier de l'eſpérer des Souverains qui font, comme eux, profeſſion de la religion chrétienne. Car les Catholiques conſervent cette religion telle qu'elle étoit établie & autoriſée dans le temps que ſe ſont faits les changements introduits par les derniers reformateurs. On ne peut ſans une injuſtice criante leur en faire un crime, dans les principes mêmes des Egliſes proteſtantes. On ne peut donc juſtement les troubler dans une poſſeſſion ſi conſtante ; & l'équité naturelle autoriſe

(*a*) Si Bonum ad quod coguntur ſemper inniti tolerarent & nunquam voluntarii ſervirent, numquam utiliter cogerentur. Sed quia humanæ naturæ eſt, ea quæ in defuetudinem adducuntur abhorrere, & conſueta diligere ; flagellis tribulationum mali cohibendi ſunt à malo, ut dum timore pœnæ malum in defuetudinem ducitur abhorreatur ; bonum vero ex conſuetudine dulceſcat. *Grat. cauſ.* 23. *Q.* 6. *ad calcem.*

(*b*) *S. Aug. Epiſt.* 48.

la liberté qu'ils demandent d'être Chrétiens, à la maniere des Peres des Protestants eux-mêmes, & d'exercer le culte Catholique, sous la sauve-garde des loix & de la religion Chrétienne même, que les Protestants ne connoîtroient pas, s'ils ne la leur avoient conservée & transmise. Ajoutons encore que les Protestants les plus sensés & les plus éclairés, conviennent que les Catholiques conservent l'essentiel du christianisme, & ne sont point hors la voye du salut.

IV. QUESTION.

Qu'est-ce que la crainte ? Ce qui se fait par crainte est-il assez volontaire pour pouvoir être imputé ?

La crainte est un mouvement du cœur, & un trouble de l'esprit qui redoute un mal, dont on se croit menacé. Ce mal peut être léger ou considérable, présent ou éloigné ; & suivant ces différents caracteres, le sentiment de crainte peut être plus ou moins vif. C'est ce qui fait distinguer deux sortes de craintes; l'une qui est produite par la menace d'un mal considérable, & qu'on ne croit pas pouvoir éviter, au moins si l'on ne se résout à faire des choses qui paroissent nécessaires pour se l'épargner, & que sans cela pour l'ordinaire on n'eût pas faites. C'est ce qu'on appelle une crainte grave, juste & probable : grave, parce que le mal qui l'inspire l'est lui-même, & capable de faire impression sur un esprit courageux : juste, parce qu'elle est fondée sur des motifs capables naturellement d'intimider, & qui méritent d'être appréhendés ; probable non pas seulement à raison de la pro-

babilité du danger qu'on court, mais parce que les loix ne desapprouvent pas cette sorte de crainte, & qu'elles excusent souvent ce qui se fait en conséquence. La seconde espece de crainte est celle que, pour des raisons contraires, on nomme légere, injuste & vaine; c'est celle qui vient de l'appréhension d'un mal léger, & dont on ne peut raisonnablement se laisser ébranler; soit parce qu'il l'est en lui-même; soit parce qu'il n'est pas vraisemblable qu'on y soit exposé.

Dans tout cela il faut considérer les circonstances, la situation, l'âge, le caractere, le tempérament, la timidité naturelle d'un sexe foible. Il est des menaces qui ne doivent pas faire peur à un homme de guerre, & qu'il ne pourroit appréhender sans se deshonorer, & qui peuvent justement intimider un citoyen pacifique, encore plus une femme, une fille. Il est des maux qui, assez légers en eux-mêmes, sont graves par leur continuité, tels que sont les duretés d'un Supérieur dont on dépend, & dont on ne peut s'éloigner & se séparer.

Quoique la crainte & la violence ayent beaucoup de rapport ensemble; que la premiere soit souvent l'effet de la seconde; il y a néanmoins entre elles quelque différence. La violence suppose un mal présent (*a*). La crainte a pour objet plus souvent un mal, qu'on ne souffre pas encore, & dont on n'est que menacé (*b*). La violence vient toujours d'une cause libre & intelligente, ou au moins d'un être animé. La crainte a souvent pour principe des êtres inanimés, des êtres moraux, des événements naturels. Les maux de la vie présente ou à venir la peuvent causer. Dans la violence il se

(*a*) Vis est majoris rei impetus, qui repelli non potest. *l.* 2. *ff.* Quod metûs causâ.

(*b*) Metus est instantis vel futuri periculi causâ mentis trepidatio. *l.* 1. *ibid.*

trouve toujours une résistance de la volonté, qui se refuse à ce qu'on exige d'elle. Dans la crainte, la volonté cede, & sent seulement de la répugnance & de l'aversion pour le mal, qu'elle apprehende.

Il ne faut pas confondre les actions faites par crainte, & dont elle est le principe, avec celles qui se font avec crainte, mais par un autre motif. A celles-ci la crainte est étrangere, puisqu'elle est sans influence dans l'action. Ainsi Jesus-Christ ressentit de vifs mouvements de crainte dans le jardin des oliviers; mais dans ce qu'il y fit, il étoit conduit par de plus nobles motifs.

Quel que soit le mal dont on soit menacé, pourvu qu'on n'ait pas entierement perdu la tête, & qu'on n'en soit pas soudainement troublé au point de ne savoir plus ce que l'on fait & ce que l'on doit faire, il est certain que les actions faites par la crainte de ce mal sont véritablement libres & volontaires. Elles ont en effet les deux qualités qui constituent les actions libres; la connoissance de l'entendement, & le choix de la volonté (*a*). Car la crainte laisse alors à l'entendement assez de lumieres pour connoître ce qu'on est obligé de faire, & à la volonté assez de liberté pour se déterminer à ce qu'elle voudra. Il est, par exemple, peu de crainte plus vive & plus capable de troubler l'esprit, que celle qu'inspire le danger d'un naufrage prochain. Un marchand qui ne voit point d'autre moyen d'échapper, que de jetter à la mer les effets dont le vaisseau est surchargé, s'y résout pour sauver sa vie. Cette résolution est un acte libre & de choix. Car quelque menaçant que soit le danger, il reste néanmoins assez de présence d'esprit au négociant, pour connoître ce qu'il fait en sacrifiant ses marchandises. C'est en conséquence de cette connoissance, qu'il balance la perte & le danger: pour éviter la mort dont il est menacé, il se détermine au parti

(*a*) Voyez *page* 240.

qu'il prend de jetter à la mer des marchandiſes; qu'il ne pourroit conſerver qu'aux dépens de ſa vie. Cette détermination eſt l'effet de ſon choix, & d'un choix libre & réfléchi.

Il eſt vrai que l'acte, par lequel on ſe décide à faire ce que la crainte inſpire, eſt combattu par un autre qui en éloigne; & pour nous en tenir à l'exemple propoſé, en même temps que ce Marchand ſe réſout à ſacrifier une partie de ſa fortune, il voudroit bien n'en être pas réduit à cette triſte néceſſité. Mais cette ſeconde volonté n'eſt qu'une volonté imparfaite, & dans la concurrence un ſimple déſir, une velléité plutôt qu'une volonté réelle : une inclination naturelle la forme, & elle deviendroit à la vérité une volonté abſolue, ſi le danger venoit à ceſſer; mais le péril en affoiblit l'impreſſion; & dans la balance une inclination également naturelle, mais beaucoup plus forte, celle de ſauver ſa vie, dont la perte auſſi bien entraîneroit la perte du reſte, l'emporte. Et comme on ne peut tout conſerver, on ceſſe de vouloir ſauver des biens qu'il ne paroît pas poſſible de ſauver; on veut déterminément le contraire; on agit en conſéquence; & comme nos actions doivent être caractériſées par les diſpoſitions actuelles & efficaces, dans leſquelles on les fait, & non par celles qu'on auroit ſi les circonſtances venoient à changer; les actions dont nous parlons doivent conſéquemment être réputées libres & volontaires.

C'eſt un point dont tous les Théologiens conviennent au fond, quoiqu'ils ne s'expliquent pas d'une maniere entiérement uniforme. Quelques-uns nomment ces actions involontaires; c'eſt même de cette maniere qu'on s'énonce communément, lorſqu'on en parle dans le diſcours ordinaire. On dit que ce qu'on a fait alors, c'eſt malgré ſoi qu'on l'a fait, ſans le vouloir, & qu'on y a été contraint : mais il ne faut pas prendre à la lettre ces expreſ-

ſions ; elles ſignifient ſeulement que ce n'eſt pas de ſon plein gré qu'on a agi ; que ſi on avoit été dans une autre ſituation, on ſe fût comporté différemment. On n'en penſe pas moins qu'on a agi librement ; & que ſi on l'eut voulu abſolument, on eut agi d'une maniere différente.

D'autres appellent ces actions des actions mixtes (*a*), parce qu'elles ſont en partie volontaires, & en partie involontaires ; volontaires en elles-mêmes parce qu'on s'y détermine avec choix & par préférence au mal dont on eſt menacé ; involontaires à raiſon de la répugnance qui les accompagne. Cette diverſité de dénomination eſt abſolument ſans conſéquence, & n'en ſuppoſe aucune dans les idées.

Il faut obſerver que dans celui qui agit par crainte, on doit diſtinguer deux actes, l'un intérieur, l'autre extérieur. Quelquefois les deux ſont vraiment volontaires dans le ſens que nous l'avons expliqué, comme il paroît dans le marchand qui jette ſes marchandiſes à la mer, & qui veut véritablement les jetter, & qui les y jette auſſi très-volontairement. D'autres fois l'acte extérieur peut-être ſeul volontaire, comme il peut arriver dans la promeſſe qu'on feroit à un voleur de lui donner une ſomme d'argent, ſans conſentir intérieurement à cette promeſſe.

Puiſque les actions faites par crainte ſont réellement & véritablement libres, rien n'empêche qu'elles

(*a*) Quæ per metum aguntur mixta ſunt ex voluntario & involuntario, id enim quod per metum agitur, in ſe conſideratum, non eſt voluntarium, ſed fit voluntarium in caſu ſcilicet ad vitandum malum quod timetur. Sed ſi ſuis rectè conſideret magis, quam involuntaria ; ſunt enim voluntaria ſimpliciter, & involuntaria ſecundum quid. Unum quodque enim ſimpliciter eſſe dicitur, ſecundum quod eſt in actu... hoc autem quod fit per metum eſt voluntarium in quantum eſt hic & nunc. *S. Thom* 1. 2 *Q.* 6. *art.* 6.

ne soient imputées à celui qui les fait. Un péché fait par crainte, fut-ce de la mort même, n'en est pas moins un péché; & on ne peut pas alors, dit S. Augustin (*m*), se retrancher sur le défaut de volonté, parce qu'on veut alors positivement le mal auquel on se livre, quoiqu'on fût disposé à ne le pas faire si la vie n'étoit pas en danger; & comme la volonté de la sauver l'emporte alors sur toute autre, & qu'elle détermine à embrasser l'unique moyen qu'on a de la conserver, quoique ce soit un péché; on veut donc alors d'une volonté très-réelle & très-efficace, le péché qu'on commet. Or, c'est-là un dérangement visible de l'ordre, de préférer un plus grand mal à celui qui l'est moins; se préférer soi-même à Dieu, sa conservation à sa gloire & à l'obéissance qui lui est due.

Quoique les actions faites par la crainte soient réellement volontaires, comme elles ne se font qu'avec répugnance, & qu'ainsi elles ne le sont pas pleinement & parfaitement, elles n'ont pas dans toute son étendue la bonté & la malice qui leur convient naturellement. Et effectivement le bien qu'on fait, toutes choses égales, a d'autant plus de mérite, & le mal qu'on commet est d'autant plus grand, qu'on fait l'un & l'autre plus volontiers, & qu'on s'y livre avec plus d'attache & d'affection. Celui que la crainte conduit & domine, ne se porte point de lui-même à la vertu & au vice. Il est donc & moins vertueux & moins coupable.

(*m*) Quæritur an rectè dici possit peccatum nolentis, quod facere compellitur? Nam & hoc contra voluntatem facere dici solet. Sed utique vult... tamquam si nolit pejerare, quod tamen facit, cum vult vivere, si scilicet quisquam, nisi fecerit, mortem minetur. Vult ergo facere, quia vult vivere; & ideo non per se ipsum appetendo, ut falsum juret, sed ut falsum jurando, vivat. *S. Aug. l. 4. Quæst. 24. in num. 5. relat. can. 1. c. 15. Q. 1.*

Auſſi les Loix ne puniſſent pas ſi rigoureuſement ceux qui n'ont péché que par la crainte d'un mal conſidérable dont ils étoient menacés, ou qu'on leur a fait ſouffrir. Plus ils ont combattu avant de ſe rendre, plus leur faute paroît excuſable; non pas néanmoins juſqu'à n'être qu'un péché véniel, ſi la matiere eſt grave & importante: & c'eſt ce que montre évidemment la conduite de l'Egliſe à l'égard de ceux que la crainte des tourments faiſoit tomber dans le temps des perſécutions. Car quoi qu'on leur impoſât une pénitence d'autant moins ſévére qu'ils avoient ſouffert davantage & réſiſté plus long-temps, celle qu'on leur impoſoit étoit néanmoins aſſez grande, pour faire ſentir que cette faute étoit très-grieve, à quelque extrémité que ceux qui en en étoient coupables euſſent été réduits; parce que Dieu a ſans doute droit qu'on lui faſſe le ſacrifice de la vie, plutôt que de manquer à la fidelité qu'on lui doit. C'eſt conformément à ce principe que le Pape Innocent XI a condamné une propoſition qui enſeignoit que la crainte d'un grand mal préſent & inévitable, étoit un juſte motif de feindre d'adminiſtrer un ſacrement (*a*), (en préſentant, par exemple, une hoſtie non conſacrée à quelqu'un qu'on ſait indigne de communier, pour ſauver ſon honneur, ou ſe dérober ſoi-même à la perſécution;) parce que feindre d'adminiſtrer un ſacrement eſt un menſonge d'action, encore plus coupable en cette matiere qu'en toute autre; c'eſt bleſſer le reſpect qui eſt dû au ſacrement & à la religion (*b*). Ainſi encore, lorſqu'un mariage n'eſt pas valide on ne peut le conſommer ſans péché mortel, y fut-on forcé par la crainte de perdre la vie & l'honneur; parce que ce ſeroit une for-

(*a*) Urgens metus gravis eſt cauſa juſta ſacramentorum adminiſtrationem ſimulandi. *Prop.* 29. *damn. ab Inn. XI.*

(*b*) *S. Antonin. ſum. Theol.* 3. *p. tit.* 1. *c.* 7.

nication ou même un inceſte ſous le voile du mariage.

Les maux qui peuvent produire une crainte griéve au jugement des Loix & des Canons ſont la mort, les tortures, les ſupplices; la perte des membres, de la liberté, de l'honneur; l'infâmie & toutes les peines infamantes, la perte des biens ou d'une partie conſidérable des biens (*a*); le riſque de perdre la chaſteté, qui ſuivant les Juriſconſultes même Payens, doit plus toucher un homme de bien que la crainte de perdre la vie (*b*); l'excommunication qui pour un Chrétien, à qui il reſte encore de la foi, ne peut être regardée que comme un mal conſidérable. Et c'eſt la même choſe de craindre pour ſoi ces maux, ou de les appréhender pour des perſonnes qui nous touchent de près, & ſont en quelque ſorte d'autres nous-mêmes; tels ſont un pere, une mere, des enfants. Cependant quelques grands que ſoient ces maux, comme ils ſont toujours moindres que le péché, ils ne peuvent jamais être un titre d'excuſe. Faire un mal quoique par crainte, c'eſt toujours faire un mal, & le faire volontairement: la crainte n'en peut changer la nature.

Qu'on ne nous oppoſe pas ici la cenſure de cette propoſition, que la crainte d'une excommunication injuſte ne doit point nous empêcher de faire notre devoir; propoſition tout-à-fait étrangere à la queſtion que nous traitons. Car il ne s'agit point dans cette propoſition des devoirs primitifs & invariables, qu'on ne peut dans aucun cas violer ſans péché, tels que ſont l'obéiſſance des ſujets à leur Souverain, l'amour que doivent

(*a*) *Voyez* les titres du droit Civil & Canonique, *De his quæ vi vel metus cauſâ, &c.*

(*b*) Si dederit ne ſtuprum patiatur vir ſeu mulier, hoc edictum locum habet, cum viris bonis iſte metus major quam mortis eſſe debeat. *l.* 8, §. 2. *ff. Quod metus cauſâ.*

les citoyens à leur patrie, les enfants à leurs peres, enfin tous les devoirs de droit naturel & divin. Quoique l'excommunication soit une peine très-redoutable, la crainte de cette censure & de tout autre mal que ce puisse être, ne peut jamais nous empêcher de remplir ces sortes de devoirs ; & nous n'en serions pas moins coupables, si nous y manquions par ce motif ; & d'autant plus coupables que dans cette occasion la censure absolument nulle, ne peut produire aucun mal réel à celui contre lequel elle a été prononcée. Et c'est ce que l'Eglise a déclaré toutes les fois qu'il a été question de l'explication de cette proposition.

Il ne s'agit dans la proposition condamnée, que des devoirs d'un ordre très-inferieur, qui ne sont que de droit positif ; qui cessent d'obliger dans le cas d'un mal considérable, auquel on seroit exposé. Et il y a des devoirs de cette sorte. Un prêtre doit, par exemple, mettre au nombre de ses devoirs les fonctions sacrées. Mais s'il est interdit, suspens ou excommunié, ou menacé de ces censures en cas qu'il les exerce, il doit s'abstenir des fonctions qui lui sont défendues, par respect pour l'autorité dont la censure est émanée, de crainte de scandaliser les foibles, & de troubler l'ordre public ; & quoi qu'il croye la censure injuste, qu'elle le soit même peut-être, il ne doit point reprendre ses fonctions qu'il n'ait fait connoître juridiquement son innocence ; parce qu'il ne doit point être juge en sa propre cause : & cette conduite est d'autant plus nécessaire que l'erreur peut très-aisément se glisser en ce point, & qu'on peut souvent se faire un mérite de ce qui est défendu sous peine de censure. Et c'est la raison que l'Eglise elle-même a donnée du jugement qu'elle a porté de la proposition condamnée ; elle ne l'a censurée que parce qu'elle est dangereuse dans sa généralité, & qu'elle ne tend qu'à inspirer du mépris

pour les cenſures, dont la crainte n'eſt déja que trop affoiblie dans l'eſprit des fideles.

Ajoutons encore, qu'une excommunication injuſte, à nous en tenir à la ſignification de ce terme dans le droit, n'eſt pas toujours nulle & ſans effet, & qu'il en eſt de cette nature qui lient néanmoins la conſcience, ainſi que l'obſerve S. Thomas. *Dicendum eſt quod excommunicatio eſſe poteſt injuſta dupliciter, uno modo ex parte excommunicantis, cum ex odio vel irâ excommunicat, & tunc excommunicatio habet effectum ſuum: alio modo ex parte ipſius excommunicati, quia vel cauſa eſt indebita, vel fertur cenſura prætermiſſo juris ordine... ſi talis error non annullet ſententiam, habet effectum ſuum, & debet excommunicatus humiliter obedire, & erit ei ad meritum... Si contemneret, eo ipſo mortaliter peccaret.* S. Th. in ſuppl. Q. 21. art. 4. *Qui ſub manu paſtoris eſt*, dit S. Grégoire, *hom. 26. in Evang. Ligari timeat vel injuſtè, nec paſtoris ſui judicium reprehendat, ne & ſi injuſtè ligatus eſt, ex ipſa tumidæ reprehenſionis ſuperbiâ, culpa quæ non erat, fiat.*

Il faut donc conclure ici avec Saint-Thomas, que la crainte ne doit jamais nous empêcher de faire notre devoir, en tranſgreſſant la loi de Dieu; quel que ſoit le mal dont nous ſoyons menaces, parce que cette crainte même eſt un mal (*a*); & que ce qu'il faut craindre ce n'eſt pas de perdre la vie ou ſa fortune (*b*), mais d'offenſer Dieu & de ſe perdre (*c*).

(*a*) Si aliquis propter timorem quo refugit periculum mortis, vel quodcumque aliud temporale malum, ſic diſpoſitus eſt ut faciat aliquid prohibitum, vel.. prætermittat præceptum in lege divinâ, talis timor eſt peccatum mortale. *S. Thom.* 2. 2. *Q.* 125. *art.* 3.

(*b*) Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non poſſunt occidere. *Math.* 10.

(*c*) Debemus Quælibet mala potius tolerare, quam peccato conſentire. *Can.* 3. *c.* 32. *Q.* 5.

Que penser de celui qui par une crainte griéve force de se presenter à l'Eglise pour contracter un mariage, que cette espece de crainte rend nul & invalide, declare devant le Prêtre suivant l'usage, qu'il prend pour sa femme & légitime épouse, celle qu'on le force injustement d'epouser (*a*). Quoique quelques Théologiens l'excusent, nous ne voyons pas comment on peut sans mensonge & sans parjure, puisqu'on y ajoute la religion du serment, prononcer aux pieds des Autels, des paroles en quelque sorte sacramentelles, évidemment contraires a la verité. L'Eglise permet bien de se pourvoir en cassation contre de pareils mariages : mais quoiqu'elle ne prononce de peines que contre les auteurs de la violence, & ceux qui en étant instruits & appellés en temoignages la trompent, en assurant que tout se passe avec une pleine liberté, & non contre la partie à qui on fait violence, deja assez à plaindre ; cependant dans aucun des Canons qui sont les plus favorables a ceux qui cédent à la violence, il n'est marqué qu'ils le peuvent faire sans offenser Dieu. Il en faut donc juger par d'autres principes ; & nous n'en avons point d'autre ici que la maxime générale, qui ne permet pas de se prêter à rien qui soit intrinséquement mauvais, tel que le mensonge & le parjure, sans parler encore du sacrement qui devient nul, faute d'un consentement suffisant pour le rendre valide. On n'a donc point d'autre conseil à donner a ceux qui sont dans cette

(*a*) Si adsit consensus quamvis coactus, interius est matrimonium quantum ad Deum, sed non quantum ad statum Ecclesiæ, quæ præsumit ibi non fuisse consensum interiorem propter metum. Sed hoc nihil est, quia non debet de aliquo præsumi peccatum nisi probetur ; peccatum autem est si dixit se consentire & non consensit, sed Ecclesia præsumit eum non consensisse, & judicat consensum illum extortum, non esse sufficientem ad faciendum matrimonium. *S. Thom. in 4. dist. 29. art. 3. Q. 1.*

ſituation violente, que d'employer tous les moyens poſſibles, pour ſe ſouſtraire à ce qu'on exige d'eux, & de s'y refuſer abſolument. S'ils avoient ce courage & cette fermeté, il n'arriveroit pas tant de ſcandales. Car il eſt de fait que la plûpart des mariages qui ont été caſſés par ce motif, laiſſoient des moyens très-pratiquables, d'éviter cette profanation du ſacrement. Il eſt encore plus inconteſtable, qu'on ne peut ſans ſe rendre coupable de fornication, conſommer un pareil mariage, que le défaut de conſentement & l'empêchement de la crainte rendent nul & invalide, à moins qu'on n'y joigne volontairement le conſentement libre qui y a manqué.

Comme il eſt des loix poſitives qui n'obligent point lorſqu'on ne peut les remplir ſans s'expoſer à un mal conſidérable, quoique l'action par laquelle on n'accomplit pas ce que ces loix preſcrivent, ſoit au fonds volontaire; on ne péche point en y manquant, parce qu'on ne tranſgreſſe point alors la loi, qui ne s'étend point à ces ſortes de circonſtances. C'eſt ſur quoi nous nous ſommes ſuffiſamment expliqués dans les Conférences ſur les Loix; *Confér.* 3. *Queſtion* 4. *Art.* 1. Quant aux conventions que font entre eux les hommes, la crainte n'empêche pas qu'elles ne ſoient dans un ſens volontaires; mais les loix ne les autoriſent pas, & elles les annullent toutes les fois qu'on a extorqué le conſentement de l'une des parties par la menace d'un mal conſidérable qu'il ne méritoit pas, & dont on ne l'a menacé que pour l'y déterminer; ſoit que cette menace ait été faite par la partie principalement intéreſſée; ſoit qu'elle l'ait été par par une perſonne étrangere. Le conſentement n'en eſt pas moins forcé (*a*). Il eſt en effet de l'in-

(*a*) Nihil tam conſenſui contrarium eſt quam vis atque metus *L.* 116. *ff. de R. J.*

térêt public, que les engagements que forment entre eux les citoyens ſoient parfaitement libres & ſe faſſent de plein gré ; & c'eſt violer la juſtice que de forcer quelqu'un à s'obliger à ce qu'il ne doit pas d'ailleurs. Une reſignation, une donation, une élection, dans laquelle la violence eſt intervenue & que la crainte ont extorquées ſont abſolument nulles. Une promeſſe faite à un brigand pour ſe tirer de ſes mains n'oblige point, & ſi effectivement on lui avoit donné ce qu'il s'eſt fait promettre, il ne pourroit le retenir légitimement, ſous prétexte qu'on a bien voulu le lui donner : on ne l'a fait que parce qu'on ne pouvoit ſe tirer autrement de ſes mains, & il n'avoit aucun droit de l'exiger.

Il n'en ſeroit pas de même d'une promeſſe faite à une perſonne différente, & que celui qui eſt injuſtement attaqué inviteroit par-là à venir à ſon ſecours. La crainte du danger où il étoit expoſé n'eſt point un titre légitime de ſe diſpenſer de l'accomplir ; ce qu'on a promis eſt le juſte ſalaire du ſervice important qu'il a rendu : aux tribunaux mêmes des Magiſtrats, il ne ſeroit ni honnête ni poſſible de s'en dégager (*a*), à moins que la ſomme ne fût exceſſive. Il pourroit alors y avoir lieu à la faire réduire aux termes d'une honnête récompenſe.

Il n'y a qu'une crainte injuſte qui puiſſe annuller un engagement ; car ceux que fait prendre une crainte juſte ou naturelle doivent tenir. La crainte de la mort ou du naufrage fait faire des vœux à Dieu ou des promeſſes aux hommes ; ces vœux &

(*a*) Licet vim factam à quocumque prætor complectatur, eleganter tamen Pomponius ait, ſi quo magis te de vi lationum tuerer, aliquid à te accepero vel te obligavero, non debere me teneri, ſi alienus fum a vi : ego enim operæ potius meæ pretium accepiſſe videor. *L.* 9. §. 1. *ff. Quod metus cauſâ, &c.*

ces promeſſes obligent, & le danger paſſé on eſt tenu de les accomplir. Les Magiſtrats par la crainte d'un ſupplice infamant ont quelquefois forcé celui qui a deshonoré une fille à l'épouſer, le mariage étoit valide (*a*). Des parties ont contracté un mariage dont il eſt né des enfants, & dans lequel elles ont vécu long-temps; on reconnoît enſuite qu'il y avoit un empêchement dirimant à ce mariage, très-ſuſceptible de diſpenſe : une des parties mécontentes voudroit ſe ſervir de ce moyen pour ſe ſéparer. A moins qu'il n'y ait des motifs ſinguliers qui empêchent de tenir une autre conduite, on doit non-ſeulement l'exhorter, mais on peut encore l'obliger à réhabiliter le mariage, & à accepter la diſpenſe que le ſupérieur veut bien donner. Le reſpect dû au ſacrement joint à la longue cohabitation, à la poſſeſſion mutuelle qu'ont eu l'un de l'autre les deux époux, & le bien des enfants, qui ſans cela perdent tout, juſtifie cette contrainte (*b*). Cependant, ni les Loix ni les Canons n'autoriſent point une contrainte extérieure, & ſoutenue des peines; mais tout au plus ſeulement à rejetter la demande en caſſation faite par l'une des parties.

Un débiteur ne peut attaquer un engagement qu'il a pris avec ſon créancier, lorſque cet engagement ne renferme rien d'injuſte, ſous prétexte qu'il ne l'a pris qu'intimidé par les menaces que

(*a*) Gibert, Conſultations ſur le mariage, *t.* 2. *Conſult.* 11. On ſuppoſe ſans doute que les parties y donnent un conſentement ſincere; & que la crainte n'eſt que ſimplement excitative. Auſſi dans pluſieurs Dioceſes, comme en ceux de Grenoble & de Meaux, il eſt défendu de célébrer ces ſortes de mariages dans les priſons où tout reſſent la contrainte & réclame contre la liberté des mariages. *Ord. de M. le Card. le Camus de* 1690. *& de M. Boſſuet* 1691.

(*b*) *Gibert. Ibid. Conſult.* 56.

celui-ci lui faiſoit de le pourſuivre en Juſtice, ſuivant la rigueur des loix. Cette crainte eſt du nombre de celles qu'on appelle juſtes. Les exécuter n'eſt qu'uſer de ſon droit.

Lorſqu'on s'eſt expoſé par ſa faute à un mal qu'on veut éviter, & que pour s'en mettre à couvert on cherche à gagner par argent quelqu'un qui peut rendre ſervice & le faire éviter ; ou celui qu'on veut gagner eſt tenu par état de pouſuivre la vengeance de la faute qu'on a commiſe, ou il n'y eſt pas obligé. On eſt par exemple ſurpris en flagrant délit : pour ſe tirer d'affaire on promet une ſomme d'argent ou aux Juges, aux Huiſſiers, à la Partie publique, ou à quelqu'un qui a du crédit & n'a aucun emploi qui ait rapport à l'affaire dont il s'agit. Dans le premier cas, la promeſſe eſt nulle, non à raiſon de la crainte qui en eſt le principe, mais parce que ce ſeroit corrompre les Miniſtres de la Juſtice, & les porter à une choſe qui pour eux eſt un crime très-grave. On ne peut eſſayer de le faire ſans s'en rendre coupable ſoi-même. La ſomme d'argent qu'ils auroient reçue, ils ſeroient obligés de la reſtituer, non pas ſans doute à celui qui l'a donnée, mais ou aux pauvres, ou de quelqu'autre maniere, ſi la Juſtice ou les Loix en ordonnent autrement (*a*). Mais ſi celui qu'on a gagné par argent n'eſt point tenu de veiller à la pourſuite des crimes, qu'on craint ſeulement d'en être déféré à la Juſtice, ou qu'on lui demande un aſyle pour ſe cacher ; que pour le forcer au ſilence, en obtenir l'aſyle dont on a beſoin, on lui donne une ſomme d'argent ; il n'eſt pas obligé de la rendre, à moins que le Juge ne l'y condamne : ce qui pourroit bien arriver, ſi ces affaires étoient portées au for exté-

(*a*) Non quæritur an qui convenitur, an alius metum fecit ? *L.* 14. *ff.* 3. §. *Quod metus cauſ. l.* 5. *c.* ibid.

rieur, parce que les loix réprouvent ces sortes de conventions, comme contraires à l'ordre public, & favorisant l'impunité des crimes.

A parler en général, les loix ne déclarent pas absolument nulles les conventions faites par crainte. Elles disent seulement qu'on peut se faire restituer contre ces sortes d'engagements. Ce n'est pas que dans l'ordre de la conscience, celui qui a tort doive attendre la sentence du Juge pour le réparer. Mais c'est que la personne lésée ne doit pas être juge en sa propre cause, ni se faire justice elle-même. Les loix préviennent par là les voies de fait. C'est pour cette raison qu'il a été établi parmi nous, que les nullités n'ont point lieu de plein droit, sur-tout lorsqu'il s'agit d'une convention déja accomplie. Mais l'intervention du Juge n'en suppose point la validité. Ce n'est qu'une simple formalité nécessaire pour maintenir le bon ordre, & la Partie qui a commis la violence & toute autre injustice, soit directement, soit indirectement par le ministere d'un autre, ne doit pas attendre la sentence, pour se désaisir de ce qu'elle a reçu par cette indigne voie.

Quant aux bonnes actions faites par crainte, elles perdent tout leur mérite & leur bonté, lorsque la crainte seule les fait faire, & qu'on est alors dans la disposition de manquer aux préceptes qui les ordonnent si on en étoit le maître; disposition évidemment très-criminelle: mais si la crainte du mal dont on est menacé, ne fait que déterminer la volonté à accomplir ces préceptes, & qu'elle exclue toute disposition contraire à leur accomplissement, on les accomplit alors véritablement, quoiqu'avec bien moins de mérite que si l'on s'y étoit porté de soi-même.

On voit que dans toute cette question, nous ne parlons que de la crainte humaine & naturelle, & non de la crainte vertueuse & surnaturelle, telle

que la crainte de l'enfer, qui, inspirée par la Grace, prépare les voies à la charité. Cette crainte ne diminue point le prix des sentiments & des œuvres de pénitence qu'elle inspire ; elle-même elle est bonne & sainte. Il n'en est pas d'elle comme de la crainte des maux temporels, très-compatible avec l'affection aux biens qu'on sacrifie pour les éviter. Pour la crainte des peines de l'enfer, dont l'Esprit Saint est le principe, elle exclut nécessairement la volonté actuelle de commettre le péché, puisque cette volonté seule suffit pour exposer à ces peines & les mériter. Ce ne seroit pas véritablement & efficacement les appréhender, que de ne pas avoir de l'éloignement pour ce qui est également l'objet de ces peines, comme les actions extérieures. Un sentiment que l'Esprit Saint produit dans le cœur, ne peut etre illusoire ; & il le seroit s'il n'excluoit pas la volonté actuelle de pécher, qui constitue essentiellement le péché, dont l'enfer est la punition.

Nous n'avons parlé que de la crainte d'un mal considérable, parce que la crainte d'un mal léger est sans conséquence, & n'est point une crainte qui puisse en imposer (*a*). C'est une lâcheté d'appréhender des maux qui ne peuvent naturellement ébranler que des ames foibles, & que des hommes raisonnables doivent mépriser. Aussi une crainte légére ne justifia jamais aux yeux de Dieu ni aux yeux des hommes ; il faut néanmoins avoir quelque égard aux circonstances, aux divers caracteres, à l'âge ; & pour les femmes à la timidité du sexe, pour juger de la nature & de la légitimité de la crainte. Et même dans le for de la conscience, quiconque employe les menaces pour déterminer à un contrat, ou un engagement,

(*a*) Metum accipiendum Labeo dicit, non quem libet timorem sed majoris malitatis, metum non vani hominis, sed qui meritò & in hominem constantissimum cadat. *L.* 5 *&* 6. *ff. Quod metus causâ, &c.*

quoique ces menaces ne ſoient que des menaces vagues & indéterminées, dont naturellement on ne devroit pas ſe mettre beaucoup en peine, quoique le mal ne ſoit pas conſidérable ; ſi néanmoins celui à qui on le fait eſt naturellement timide, a l'ame aſſez foible pour s'en laiſſer frapper, on ne peut légitimement exiger que la convention ſubſiſte : les menaces ont produit alors le même effet qu'auroit cauſé la crainte d'un mal préſent & conſidérable. Le conſentement n'eſt pas plus libre, & quoique les loix n'admettent point ce moyen de défenſe, parce qu'elles ne prononcent que ſur ce que ſont les choſes en elles-mêmes, & que naturellement la volonté ne paroît pas alors ſuffiſamment contrainte pour anéantir l'engagement, la conſcience en juge différemment, à cauſe de la réalité de l'impreſſion que les menaces ont faites, & dont l'injuſtice ne peut être reparée que par la reſciſſion du contrat. (*a*).

Cette déciſion d'un ſavant Juriſconſulte, a encore plus de force, par rapport aux contrats gratuits, tels que les donations, qui doivent procéder d'une libéralité pure & entiérement libre. On ne peut légitimement retenir ce qu'on n'a obtenu qu'à la faveur de la crainte qu'on a ſçu inſpirer à quelqu'un qui s'en eſt laiſſé ébranler. Car on n'a pu ſans injuſtice lui faire une pareille menace, & lui faire acheter la délivrance d'un mal quelconque qu'on n'avoit pas droit de lui faire ſouffrir. On poſſede donc ſans titre, puiſque le principe de la poſſeſſion eſt injuſte (*b*).

Nous finiſſons en obſervant que dans toutes ces queſtions où nous avons ſuppoſé aſſez de force dans le libre arbitre, pour ſe refuſer à la

(*a*) Traité des obligations par M. Pothier, *t.* 1. *p.* 1. *ch.* 1. *ſſ.* 2.

(*b*) Daelman *in ſum. S Thom. t.* 2. *Q.* 1 *obſerv.* 4. *circa finem de Act. hum.*

crainte,

crainte, à la violence, à l'empire des paſſions ; nous n'avons pas ſeulement conſidéré les forces naturelles, qui depuis le péché n'ont plus la même étendue que dans l'état de l'innocence, mais encore celles qu'il peut tirer dans le beſoin du ſecours de la grace, très-capable de ſurmonter les plus vives impreſſions.

QUATRIEME CONFÉRENCE

De la bonté & de la malice morales.

PREMIERE QUESTION.

Qu'eſt-ce qui rend une action bonne ou mauvaiſe dans l'ordre moral?

IL eſt des choſes ſi claires & ſi évidentes, qu'elles s'entendent d'elles-mêmes ſans qu'on ſoit obligé d'y joindre des explications : telle eſt la bonté & la malice morale. Il ne vient dans l'idée de perſonne de demander en quoi elle conſiſte; c'eſt une choſe qui ſe préſente naturellement à l'eſprit, & à cet égard on n'a pas de doute, même involontaire; un ſentiment intérieur nous l'annonce, & en rentrant en nous-mêmes nous y trouvons 1°, un goût naturel pour le bien; une averſion naturelle pour le mal. Ce ſentiment vainqueur, que la corruption de notre nature n'a fait qu'affoiblir, ſans l'éteindre, éclate, indépendamment de toute réflexion, & ſans que nous y faſſions attention; nous fait aimer & honorer la vertu; nous tranſporte d'admiration quand elle eſt portée juſqu'à l'héroïſme; nous fait ap-

plaudir aux actes de clémence, de générosité, de bienfaisance, lors même qu'ils n'ont aucun rapport à nous ; nous inspire de l'horreur pour les forfaits qui nous sont les plus étrangers ; nous laisse une impression agréable lorsque nous avons fait quelque bonne action, conforme à ce principe inné de probité qui est en nous ; & nous fatigue par des remords importuns lorsque nous nous en sommes écartés. Cette voix de la nature se fait partout entendre, & il n'est aucun pays sur la terre où ce soit un crime d'être clément, bienfaisant ; où l'homme de bien soit méprisable & la perfidie honorée. L'idée du bien & du mal, l'horreur du vice & l'amour de la vertu nous sont donc en certain sens naturelles. 2°, Lorsque nous rentrons en nous-mêmes, nous reconnoissons également que le bien & le mal, la bonté & la malice morale, sont deux choses essentiellement différentes, que cette différence est fondée sur la nature & indépendante de l'opinion des hommes.

En effet, & l'on n'en peut douter, s'il y a des regles certaines & immuables pour l'entendement, il y en a aussi pour les actes de la volonté. Les unes ne sont pas plus arbitraires que les autres ; ce n'est point parce qu'il a plû aux hommes d'établir des regles de raisonnement, que ces regles sont justes & véritables ; elles le sont en elles-mêmes, & toute entreprise humaine contre leur efficace seroit vaine & ridicule. Un Sophiste a beau les brouiller, on le ramene malgré lui sous le joug de ces loix ; il ne sauroit décliner ce tribunal ; & dans tout l'univers si ses preuves ne sont pas conformes à ces regles, il est condamné sans remission & couvert de honte.

Les regles de la volonté ne sont pas plus arbitraires ; il y en a qui émanent de la nécessité de la nature, & par-là sont indispensables ; & comme c'est un défaut de raisonner d'une maniere oppo-

sée aux regles des syllogismes, c'est aussi un défaut de vouloir une chose d'une maniere opposée aux regles de la volonté. Une de ces regles les plus générales, c'est qu'il faut que l'homme ne veuille que ce qui est conforme à la droite raison ; & toutes les fois qu'il veut ce qui n'y est pas conforme, il s'écarte de son devoir. Il n'y a point de vérité plus évidente que de dire qu'il est digne de la créature raisonnable de se conformer à la raison, & qu'il est indigne de la créature raisonnable de ne pas se conformer à la raison.

Ainsi un homme qui connoît qu'il est conforme à la raison d'honorer ses parents, de soulager les malheureux, &c. connoît pareillement que ceux qui pratiquent ces choses, sont louables ; & que ceux qui ne les pratiquent pas sont blâmables ; il connoîtra donc qu'il y a du déreglement dans les actes de ceux-ci, & de l'ordre dans les actes de ceux-là ; & que c'est une nécessité de juger de cette maniere, parce que la conformité avec la raison n'est pas moins indispensable dans les opérations de la volonté, que dans celles de l'entendement ; il verra donc qu'il y a une honnêteté naturelle dans la vertu, & dans le vice une deshonnêteté de même nature ; & qu'ainsi le vice & la vertu sont deux especes de qualités morales essentiellement différentes. Cette différence essentielle est fondée sur la nature même des choses ; car de même que ce n'est pas en conséquence de nos opinions que le feu & l'eau different d'espece, qu'il y a une pareille différence entre la haine & l'amour, il est également évident que l'amour & la haine de Dieu, le mensonge & la vérité, la reconnoissance & l'ingratitude, la fidélité & la perfidie different d'espece.

Nous avons cru pour l'honneur de la vérité devoir transcrire tout au long un passage d'un Auteur qui ne peut être suspect (*a*), & où elle nous sem-

(*a*) Bayle.

ble mise dans le plus grand jour. Il nous paroît d'autant plus important d'insister sur la distinction spécifique, essentielle, nécessaire & naturelle de la bonté & de la malice morale, du bien & du mal, du vice & de la vertu, que certains prétendus Philosophes modernes, pour ne pas suivre les routes simples & communes, forment des difficultés où il n'y en a point, & cette notion du bien & du mal la plus simple, comme la plus importante, ils la rendent, à suivre leurs sophismes, la plus difficile à déterminer.

C'est sur-tout par rapport à la nature & à l'origine de la bonté & de la malice morale que nos Métaphysiciens modernes se sont prodigieusement égarés. Dans l'idée qu'ils donnent du juste & de l'injuste, ils ne font entrer pour rien ni les loix primitives de l'équité naturelle, ni l'Etre suprême maître des hommes, ni sa volonté regle de toute justice, ni ses droits sur les créatures qu'il a formées. *Quelques uns osent même prétendre que pour établir les premiers principes de l'équité, s'élever, comme nous le faisons, jusqu'aux idées primitives de l'ordre de l'harmonie, & d'un beau, d'un bien essentiel, ce sont des vues ingenieuses, mais inintelligibles* (*a*). *Mais eux, pour tracer une morale commune à toutes les nations, & des idées nettes & générales de la justice, ils supposent l'homme placé par le hazard dans le monde, se réunissant en société par besoin & par intérêt. Et c'est cet intérêt qui devenant général, donne dans leur système aux différentes actions le nom de justes, d'injustes, de permises, selon qu'elles sont utiles, nuisibles, ou indifférentes aux sociétés* (*b*). *Conséquemment à ce principe, les mêmes actions peuvent prendre tour-à-tour le nom de vertueuses, de*

(*a*) De l'Esprit, *p.* 134.
(*b*) *Ibid. p.* 278.

vicieuſes , de bonnes & de mauvaiſes (a). Toutes ſont indifférentes en elles-mêmes (b) le bien & le mal , le juſte & l'injuſte , n'eſt que d'après les conventions de la ſociété qui l'ont conſtitué tel par rapport aux beſoins , à l'utilité & à la néceſſité.

Dans toute la ſuite du ſyſtême , il n'eſt pas plus queſtion de Dieu, que s'il n'en étoit point ; rien n'eſt eſſentiellement bon ni mauvais , tout eſt arbitraire , poſitif. Quelle idée ſinguliére & inouie du vice & de la vertu ; ou plutôt quel anéantiſſement de toute eſpece de vertu & de probité. Si jamais , dit Rouſſeau de Geneve, de pareilles doctrines pouvoient germer parmi nous ; la voix de la nature , ainſi que celle de la raiſon , s'éleveroient inceſſamment contre elles , & ne laiſſeroient jamais à un de leurs partiſans l'excuſe d'errer de bonne foi (c).

Il eſt bien vrai que le public & les particuliers , membres de la ſociété , trouvent leurs vrais intérêts dans la pratique de la vertu , & il eſt tout naturel que l'homme étant fait pour la vertu , & les ſociétés pour la maintenir & l'autoriſer , l'homme & la ſociété y trouvent mutuellement leur bonheur. Mais n'établir les devoirs que ſur l'intérêt public & particulier , c'eſt changer les notions du juſte & de l'injuſte , & donner à la vertu l'appui le plus fragile. L'idée de la bonté & de la malice morale exiſtoit avant qu'il y eût des hommes & des ſociétés ; ce n'eſt pas préciſément parce qu'elle fait le bonheur des ſociétés , que la vertu eſt un bien ; elle l'eſt en elle-même ; ce n'eſt au contraire qu'à raiſon de ſa bonté naturelle qu'elle fait le bonheur des ſociétés. Nous l'avons déja prouvé évidemment , cette bonté eſſentielle de la vertu , & cette malice intrinſeque du vice , & l'idée que

(a) De l'Eſprit , *p.* 140.
(b) *Ibid.*
(c) Emile *t.* 3. *p.* 110.

nous en avons donnée, loin d'être inintelligible, comme on le prétend, est peut-être la chose du monde la plus simple ; & dans laquelle tout esprit droit entre le plus naturellement. Ce seroit effectivement une chose bien incompréhensible que le prix & le caractere de la vertu ne fût pas fixé par la nature des choses, & fût dépendant de la volonté des hommes dont elle doit regler la volonté & les actions (*a*). Plus de loix éternelles dans ce système, plus de loix divines, plus de Législateur suprême ; & au fond plus de Dieu.

Si le juste & l'injuste ne viennent que de l'institution des hommes, il s'ensuit que ce qui nous le paroît & l'est aujourd'hui, eût pû ne pas l'être ; qu'il pourroit encore changer de nature ; que la vertu ne seroit qu'un arrangement de police ; que toutes les actions considérées en elles-mêmes se-

(*a*) Ni l'idée de la vertu, ni l'idée des moyens qu'elle employe pour remplir son objet, c'est-à-dire, des actions vertueuses, ne sont arbitraires ; parmi ces moyens il en est de naturellement bons, honnêtes, nécessaires ; aucune loi, aucune convention, aucun intérêt ne peut leur ravir ce caractere. Les autres bons aussi en eux-mêmes peuvent devenir nécessaires en conséquence de la volonté souveraine du premier Etre ; & quelle créature faisant usage de sa raison peut disputer au Créateur cette autorité ? Quant à ce qui n'est bon qu'en vertu des loix des hommes, il n'est point aussi absolument arbitraire, ils ne peuvent faire en le commandant que ce qui est mauvais, soit un bien & une action vertueuse ; mais chargés de veiller au bien & à la conservation de la société, ils peuvent examiner si ce qui d'ailleurs n'est point un mal, est un bien pour elle dans sa situation présente, ou un mal ; le commander ou le défendre : & ce n'est que dans ce sens & que par rapport à ces sortes d'actions qu'on peut dire qu'elles peuvent être successivement vertueuses & vicieuses : ce qui ne renferme aucune idée purement arbitraire, mais d'utilité publique, toujours subordonnée à l'honnêteté primitive & naturelle. Toutes les difficultés tombent par cette observation.

roient également indifférentes ; on a osé le dire ; & que c'est aux besoins de l'Etat à discerner & déterminer celles qui sont dignes d'estime & de mépris. Mais il est des républiques de barbares, des Etats, des sociétés de corsaires, dont le métier est de piller, de voler, d'égorger ; qui ne peuvent subsister telles qu'elles sont que par la piraterie. Le vol, le brigandage, les meurtres, que ces sociétés jugent nécessaires à leur conservation, y deviennent donc des actions honnêtes, justes, vertueuses, non-seulement on y peut faire tout cela avec impunité, mais encore avec mérite (*a*). Cette réflexion est d'un Auteur Payen ; car nos Philosophes modernes ne font que ressusciter de vieilles absurdités que les sages Payens ont détestées.

D'ailleurs, si l'intérêt des sociétés fixe les bornes du juste & de l'injuste, plus d'autorité réelle qui puisse déterminer au bien lorsque le vice sera personnellement utile ; qu'on pourra s'y livrer secrètement, échapper au châtiment, se dérober à l'autorité, la combattre avec avantage, l'anéantir (*b*). Qui pourroit alors arrêter ? la voix de la nature ? Dans ce système la nature ne s'explique sur rien ; l'intérêt en formera la voix. La voix de la conscience ? La conscience est encore ici sans force, sans langage, puisqu'elle n'est liée par aucun devoir intérieur aux loix de la société. La convention générale qui approuve certaines actions en reprouve d'autres ? Mais si l'on n'a qu'à répondre aux hommes, on ne respectera gueres des devoirs

(*a*) Si populorum jussis, si principum decretis jura constituerentur.. jus esset latrocinari, jus adulterare &c. si hæc suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Cic. *l.* 1. *de legib.*

(*b*) Si sicut ii dicunt omnia utilitate metienda sunt, neglegat leges easque perrumpetis, si poterit, qui sibi hanc rem fructuosam putabit, ita fit ut nulla sit omnino justitia, si neque natura est *Ibid.*

de pure convention. Une autorité toute humaine, toute extérieure, ne peut soumettre le cœur ; & dès qu'il ne l'est pas, point de véritable vertu. L'intérêt propre l'emportera toujours sur l'intérêt commun & sur la convention générale.

Telle est la nouvelle morale qu'on veut substituer à celle de l'Evangile, ou plutôt à celle de la raison. Voilà où aboutissent tous ces grands efforts ; efforts également coupables & impuissants, de ces beaux génies ; à des absurdités, à des horreurs.

Dans ce que nous établissons au contraire, d'après la voix de la nature & de la religion ; quelle simplicité ? quelle convenance ? quelle liaison d'idées claires, évidentes par leur propre lumiere ? Principes, conséquences, tout tend au bien & au bonheur de l'homme.

L'homme n'existe pas par lui-même, il est un premier Etre, son Créateur & son maître qui l'a formé pour vivre en société. Cet Etre suprême qui lui a donné le discernement du bien & du mal, ne l'a pas abandonné au hazard sans en rien exiger, sans lui rien prescrire : il lui a donné des loix conformes à sa nature & à la fin pour laquelle il l'a formé ; loix analogues à son esprit & à son cœur, & qui dans leur étendue renferment tous les devoirs dont l'homme peut être susceptible. *Ex præceptis legis divinæ*, dit S. Thomas l. 3. Contra gentes c. 129. *Mens hominis ordinatur sub Deo, & omnia aliæ quæ sunt in homine sub ratione. Hoc autem naturalis ordo requirit, quod inferiora superioribus subdantur : sunt igitur ea quæ per legem divinam præcipiuntur, naturaliter recta.*

Il a à la vérité laissé quelque chose à faire aux différentes sociétés qui se formeroient parmi les hommes ; parce que les mêmes réglements n'auroient pas convenu à toutes sociétés, & quelquefois à la même société, dans toutes les circonstances. Mais ces loix positives & de convention

n'entrent qu'en ſecond dans le gouvernement de l'univers & la conduite des hommes; elles ne peuvent donner atteinte ni rien changer à ces loix primitives & aux premiers & principaux devoirs de l'homme. Ces loix mêmes arbitraires & humaines, ces réglements de police des ſociétés, ne ſont pas ſeulement appuyés ſur la convention des hommes, & l'autorité des Légiſlateurs. L'Etre ſuprême veille à leur obſervation, en preſcrit l'exécution : la conſcience y eſt intéreſſée ; fut-on ſeul & ſans temoins, Dieu l'eſt toujours, & ſa préſence eſt plus reſpectable que celle de tous les hommes. Le Légiſlateur fût-il déſarmé & ſans aucun pouvoir de châtier les réfractaires, Dieu ne l'eſt jamais, & toujours il eſt le vengeur des Loix mépriſées. On voit que tout tient ici aux premiers principes, que tout ſe ſuit de conſéquence en conſéquence, & que ce qui doit former la vraie idée du juſte & de l'injuſte, les Loix primitives de l'équité naturelle, l'Etre ſuprême, ſon autorité & ſes droits ſur les créatures qu'il a formées, la fin pour laquelle il les a créées, le pouvoir des ſociétés & de ceux qui y tiennent le premier rang, en ſont les ſouverains & les légiſlateurs, pouvoir ſoutenu, fortifié de tout le poids de l'autorité ſuprême de Dieu ; tout ſe trouve heureuſement réuni, & ſatisfait parfaitement la raiſon : car ſans doute il faut faire entrer Dieu dans toutes les idées qu'on ſe forme du bien moral.

Aprés cette légere excurſion, qui n'en eſt pas une, puiſqu'elle rentre eſſentiellement dans notre objet, reprenons la notion de la bonté & de la malice morale, d'après l'idée que nous en avons donnée, & comme un réſultat des rapports naturels qu'à la créature raiſonnable avec ſon Auteur, avec elle même, avec ſes ſemblables & la ſociété. De ces rapports naiſſent des devoirs : les actions qui ſervent à les remplir ſont conformes à l'ordre, & conſéquemment ſont eſſentiellement bonnes.

Manquer à ces devoirs, c'est un mal & un dérèglement que la raison condamne. Honorer Dieu, l'adorer, reconnoître ses bienfaits, obéir à ses loix, ce sont des hommages essentiellement dûs à cet Etre suprême; ils sont une suite nécessaire & naturelle des rapports que nous avons avec lui; de notre dépendance à son égard, de l'autorité qu'il a sur nous, des biens que nous en avons reçus, & du besoin que nous avons de son secours. Combien est supérieure à ces vains systèmes, cette façon si belle & si naturelle de présenter les choses: elle est de S. Thomas au l. 3. Contra gentes c. 129. *Homo*, dit ce grand Théologien, *naturaliter in Deum ordinatur sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem & amorem Dei, sunt naturaliter recta; quæcumque verò contrariè se habent sunt homini naturaliter mala.*

On doit porter le même jugement de nos devoirs à l'égard des autres hommes, suivant les divers rapports que nous avons avec eux. De-là naissent des devoirs de justice, celui de ne faire tort à personne, celui de rendre à chacun ce qui lui appartient; des devoirs de fidélité à remplir les engagements contractés; des devoirs de reconnoissance pour les bienfaits qu'on a reçus; des devoirs de charité en faveur de ceux qui ont besoin d'un secours qu'on leur peut donner; des devoirs d'humanité, de bienfaisance, &c.

Des liaisons plus intimes peuvent aussi produire des devoirs particuliers: tels sont les devoirs mutuels des maris & des femmes; des peres & des enfants. Il y a en tout cela une convenance, une honnêteté, une bonté naturelle, & même une espèce de nécessité pour la conservation du genre-humain, le maintien de la société & la sûreté de commerce qu'ont les hommes ensemble. Si une mere ne nourrit pas ou ne fait pas nourrir son enfant, si elle le rejette après sa naissance; il fau-

bien que l'enfant périſſe faute de nourriture, & toutes faiſant la même choſe, la race des hommes ſera bientôt éteinte. Si les hommes ne ſe doivent rien mutuellement les uns aux les autres, le plus fort peut opprimer, quand il le voudra, le plus foible; la ſociété ne ſera qu'un brigandage, & le monde une eſpece de coupe-gorge. Il eſt donc des devoirs dont la tranſgreſſion ſeroit la deſtruction de la ſociété & même de l'humanité, & conſéquemment un mal abſolu indépendamment de toutes loix & de toute ordonnance poſitive. *Eſt autem homini naturale*, dit encore S. Thomas, ibid. *quod ſit animal ſociale, quod ex hoc oſtenditur, quod unus homo non ſufficit ad omnia quæ ſunt humanæ vitæ neceſſaria. Ea igitur, ſine quibus ſocietas humana conſervari non poteſt, ſunt homini naturaliter convenientia: hujuſmodi autem ſunt unicuique, quod ſuum eſt, conſervare & ab injuriis abſtinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus recta.*

Les devoirs de l'homme à l'égard de lui-même ne ſont pas plus difficiles à établir; ils ſont fondés évidemment ſur ſa nature & la conſtitution de ſon être. Entretenir la bonne harmonie entre les deux ſubſtances qui le compoſent, veiller à ſa conſervation, donner à ſon corps ce qui lui eſt néceſſaire pour ſa ſubſiſtance & ſoutenir ſes forces, donner à ſon ame ſes premiers ſoins, puiſqu'elle eſt la principale partie de ſon être, en cultiver les diſpoſitions naturelles qu'elle n'a reçues de Dieu que pour en faire un bon uſage, tenir ſon corps & ſes ſens dans la dépendance de l'ame & de la raiſon qui leur convient, travailler à ſon propre bonheur, & ne le placer que dans ce qui peut le faire véritablement; l'homme ſe le doit à lui-même. Nous ſuivons encore ici S. Thomas (*a*.

(*a*) Homo naturaliter hoc habet, quod utatur rebus inferioribus ad ſuæ vitæ neceſſitatem. Eſt autem aliqua

Outre ces choſes bonnes ou mauvaiſes de leur nature, il en eſt qui ne le ſont que parce qu'elles ſont commandées ou défendues par des loix poſitives & arbitraires; mais la néceſſité de s'y conformer eſt fondée ſur une regle naturellement vraie, c'eſt qu'il faut obéir aux puiſſances légitimes lorſqu'elles commandent des choſes juſtes & néceſſaires pour le bien commun ou particulier de la ſociété.

L'Être ſuprême eſt infiniment parfait, & conſéquemment infiniment intelligent, infiniment bon, infiniment équitable. Infiniment intelligent, il connoît toutes les regles de la bonté & de l'équité primitive; infiniment bon, il ne peut s'en écarter; infiniment équitable, il ne peut en approuver la tranſgreſſion: il eſt donc impoſſible qu'ayant formé des créatures intelligentes, à qui il a donné une raiſon capable de connoître ces regles inviolables, & une volonté qui peut s'y plier & s'y conformer, il n'exige pas qu'elles y conforment effectivement leur conduite. Car ſi lui-même, qui a un empire abſolu ſur tout l'univers, & qui ne doit compte à perſonne de ſes actions, ne s'écarte jamais, ne peut même s'écarter à cauſe de ſon infinie ſainteté, de

menſura determinata ſecundùm quam uſus prædictarum rerum, humana vitæ eſt conveniens; quæ menſura ſi præ ermittatur fit homini nocivum, ſicut apparet in ſumptione inordinatâ ciborum. Sunt igitur actus aliqui homini naturaliter convenientes... item ſecundùm naturalem ordinem, corpus hominis eſt propter animam, & inferiores virtutes animæ propter rationem... eſt igitur naturaliter rectum quod ſic procuretur ab homine corpus & inferiores vires animæ, ut ex hoc & actus rationis & bonum ipſius non impediatur, magis autem juvetur: ſi autem ſecùs acciderit, erit naturaliter peccatum. Violentia igitur, & commeſſationes, & inordinatus venereorum uſus, per quæ actus rationis impeditur & ſubditur paſſionibus, quæ judicium rationis liberum eſſe non ſinunt, ſunt naturaliter mala. *Ibid.*

ces regles immuables ; comment la créature raisonnable qui lui doit compte de tout ce qu'elle fait, pourroit-elle impunément s'en affranchir ? Auteur de la raison, peut-il ne pas exiger qu'elle en suive les lumieres ?

Toutes les actions des hommes considérées en elles-mêmes dans l'ordre moral ne sont donc pas de la même espece ; il en est de bonnes, il en est de mauvaises ; cette bonté & cette malice sont originairement fondées sur la nature des choses : la raison nous découvre l'un & l'autre, elle est une lumiere intérieure & une émanation de la lumiere éternelle & incréée, par laquelle Dieu fait connoître à l'homme ce qu'il doit faire ou éviter. C'est une regle qu'il doit suivre dans l'ordre des mœurs, ainsi que dans les jugements qu'il porte des choses, & il est aussi contraire à la raison de faire ce qu'elle condamne, que de se refuser aux vérités qu'elle démontre : toute la différence qui s'y trouve, c'est qu'il n'est pas en notre pouvoir de rejetter une vérité qui nous paroît claire & évidente ; au lieu que nous n'abusons que trop de notre liberté pour faire des actions dont nous connoissons évidemment la malice ou l'injustice ; nous péchons alors contre nos propres lumieres, & nous nous rendons dans la pratique, coupables d'une absurdité aussi grande que si nous osions nier une vérité de spéculation, dont nous ne pourrions raisonnablement contester la certitude.

Tout ceci supposé, (& il étoit nécessaire pour bien faire entendre cette question, il est aisé de connoître en quoi consiste la bonté & la malice morale, & de concilier ensemble les différentes définitions qu'on en donne. Il s'ensuit évidemment que la bonté morale d'une action consiste dans sa conformité avec les regles des mœurs ; & que la malice morale d'une action est formée par son opposition avec ces regles saintes.

Les regles primitives des mœurs ſont fondées ſur la nature des choſes, ſur les rapports eſſentiels des créatures libres & intelligentes à l'égard du Créateur, ſur ſon autorité & leur dépendance, ſur les relations qu'il a voulu que les hommes euſſent enſemble, ſur leur conſtitution naturelle & la fin pour laquelle ils ont été formés. C'eſt par les lumieres de notre raiſon que nous connoiſſons les différents devoirs que ces regles nous impoſent; dans ce qu'elle ne peut ſeule & par elle-même, elle a le ſecours de la révélation : c'eſt par le moyen de notre liberté que nous pouvons les accomplir, en y joignant le ſecours du premier Etre, qu'il nous donne d'une maniere proportionnée à ces devoirs.

Il n'eſt pas moins évident, qu'outre ces premieres regles fondées ſur la nature, & connues par la raiſon, Dieu ne ſoit le maître d'en preſcrire, auxquelles la raiſon ne pourroit ſeule atteindre. Son empire ſur ſes créatures n'a point de bornes, & il a d'autant plus de droit d'ajouter de nouvelles obligations à celles que leur raiſon leur découvre, que ſa volonté qui exige indiſpenſablement l'obſervation de celles-ci, en eſt le principal appui, & en quelque ſorte la ſanction. Il a fait uſage de ſon pouvoir à l'égard du premier homme, en lui défendant de manger d'un fruit qui n'étoit pas mauvais en lui-même, & en en faiſant même dépendre ſon bonheur & celui de toute ſa poſtérité. Il en fait également uſage à notre égard, en nous commandant de croire des vérités & de pratiquer des vertus ſurnaturelles. La raiſon, quoiqu'elle ne puiſſe s'élever juſqu'à ces vérités & à ces vertus, nous dicte elle-même que nous devons croire les unes dès que Dieu les a révelées, & pratiquer les autres dès qu'il les a commandées.

Voici donc une nouvelle regle de mœurs, un bien d'un ordre différent, qui donne lieu de diſtinguer dans nos actions deux ſortes de bonté, ur

bonté naturelle dans ſon objet, & une bonté ſurnaturelle. La bonté naturelle eſt celle qui eſt fondée ſur la conformité de nos actions & de nos vertus aux maximes de la droite raiſon ; la bonté ſurnaturelle eſt celle qui eſt fondée ſur les principes de la foi. Cette bonté ſurnaturelle peut auſſi ſe rencontrer dans l'accompliſſement des devoirs purement naturels, lorſqu'on les accomplit avec le ſecours de la grace, & qu'on en réleve ainſi l'accompliſſement par des motifs ſurnaturels & de foi.

Une troiſieme regle de mœurs, ce ſont les loix & les commandements des ſupérieurs, auxquels Dieu a aſſujeti les autres hommes, & qu'il a rendus dépoſitaires de ſon autorité pour le bien commun de la ſociété, qui ne pourroit ſubſiſter ſans cette dépendance. Comme c'eſt la raiſon qui nous fait connoître nos devoirs & les regles des mœurs, & que non-ſeulement elle nous enſeigne celles qui ſont fondées ſur la nature des choſes, mais qu'elle nous ſert encore à découvrir ſi l'Etre ſuprême n'y en a point ajouté d'autres uniquement fondées ſur une volonté poſitive ; qu'elle nous enſeigne également que nous devons obéir à nos ſupérieurs, ſoit dans l'ordre de la naiſſance, tels que ſont nos peres & meres, ſoit dans l'ordre de la ſociété, comme le ſont les Souverains & ceux qui ſont chargés du gouvernement politique, quelques Auteurs prennent dans la droite raiſon la notion générale de la bonté & de la malice morale, & ils diſent qu'une action moralement bonne eſt celle qui eſt conforme à la droite raiſon, & qu'une action mauvaiſe eſt celle qui y eſt oppoſée (*a*).

Ils expliquent encore davantage leur penſée, en conſidérant la raiſon telle qu'elle eſt en Dieu

(*a*) Factum rectum nullum eſſe poteſt quod a rectâ ratione non proficiſcitur. *S. Aug. de util. cred. c.* 12.

éternellement, sans nuages & dans toute sa perfection, & telle qu'elle est en nous par participation; c'est ce qui fait distinguer, après S. Thomas, deux regles de nos actions, l'une universelle & primitive; c'est la loi éternelle & la souveraine raison de Dieu, qui connoît tout ce qui est bon & l'approuve, & tout ce qui est mal & le défend. L'autre particuliere & secondaire, c'est notre propre raison, par laquelle nous connoissons ce qui est bon ou mauvais, ce que Dieu approuve ou condamne (*a*). C'est sur-tout la raison souveraine & increée qui est la regle suprême & infaillible du bien & du mal; & c'est dans la conformité des actions ou leur opposition avec elle, que consiste primitivement la bonté ou la malice morale. Notre raison n'est que le moyen par lequel Dieu nous fait connoître cette conformité ou cette opinion. Suivant cette maniere d'expliquer la bonté & la malice morale, on dit qu'une action est moralement bonne lorsqu'elle est conforme à la loi éternelle; & qu'elle est moralement mauvaise lorsqu'elle y est opposée: mais comme c'est notre raison qui nous fait connoître cette opposition ou cette conformité, il est visible que cette explication de la malice & de la bonté morale ne differe point de la premiere qui l'établit dans la conformité ou l'opposition à la raison (*b*).

Il faut ici faire une différence entre la malice & la bonté, c'est qu'une action peut être bonne

(*a*) Regula voluntatis humanæ est duplex, una propinqua & homogena, scilicet ratio humana. Alia verò prima regula scilicet lex æterna quæ est ipsa ratio Dei. *S. Th.* 1. 2. *Q.* 71. *art.* 6.

(*b*) Habet... actus humanus, quod sit malus ex eo quod caret debitâ commensuratione, omnis autem commensuratio alicujus rei attenditur per commensurationem ad aliquam regulam, a quâ si divertat, erit incommensurata.

quoiqu'elle ne soit commandée par aucune loi, & qu'une action n'est mauvaise qu'autant qu'elle est défendue. La raison en est que tout mal est défendu, & essentiellement défendu, & que tout bien n'est pas commandé; soit parce qu'il est des choses trop difficiles pour être à la portée du commun des hommes, & dont Dieu souverainement bon n'a pas voulu leur faire une loi; soit parce qu'il a voulu leur laisser la douce satisfaction de faire pour lui volontairement des choses qui ne sont que de perfection.

Comme les idées que nous avons du bien & du mal seroient un foible motif pour nous engager à faire l'un & à éviter l'autre, si nous n'étions persuadés qu'il est un Etre suprême de qui nous tenons ces idées, & que sa volonté est que nous nous y conformions entiérement; on donne une troisieme notion de la bonté & de la malice morale, qui rentre encore dans les deux autres. C'est qu'une action est moralement bonne, lorsqu'elle est conforme à la volonté de Dieu; & qu'elle est mauvaise lorsqu'elle est opposée à cette volonté sainte. Ce qui nous donne occasion d'examiner en quel sens & de quelle maniere notre volonté doit se conformer à la volonté de Dieu; car cette conformité varie & prend différents caracteres, suivant les différentes choses qui en sont l'objet, & que Dieu peut commander, ou seulement conseiller, ou ne faire que permettre.

1°. Dans les choses que Dieu commande, ce doit être une conformité d'obéissance & d'exécution, parce que nous sommes essentiellement obligés de faire tout ce qu'il nous prescrit. Nos actions ne doivent pas être seulement conformes à la volonté de Dieu en ce qu'elle ordonne, mais encore dans le motif même pour lequel elle le commande; & cela explicitement, lorsque ce motif nous est connu, ou implicitement lorsque nous ne le connoissons pas.

On péche quelquefois en voulant une chose que Dieu veut positivement, lorsque c'est pour une raison essentiellement différente. Dieu & les Juifs vouloient également que Jesus-Christ mourût, mais le péché des Juifs n'en fut pas moins grand, parce qu'ils poursuivirent sa mort par un motif entiérement différent. Dieu vouloit la mort de son fils pour le salut des hommes ; dans les Juifs l'envie & la haine furent le motif de leur Déicide.

2°. Dans les choses de conseil il suffit que la conformité de notre volonté à celle de Dieu soit une conformité d'estime & d'approbation : nous devons les estimer comme quelque chose qui a un caractere particulier de bonté, & que Dieu lui-même juge digne de son approbation ; mais nous ne sommes pas obligés de porter notre estime jusqu'à l'exécution, le nom seul de conseil l'annonce.

3°. Dans ce que Dieu ne fait que permettre & qu'il condamne, tel qu'est le mal moral ; pour que notre volonté soit conforme à celle de Dieu, elle doit le désaprouver puisque Dieu le condamne, l'éviter puisqu'il le défend, & en même temps être persuadé qu'il a de bonnes raisons pour le permettre, lorsqu'il permet effectivement qu'il arrive.

4°. Dans les accidents & les différents événements de la vie, la conformité de notre volonté à celle de Dieu doit être une conformité de soumission & de résignation : il a droit d'exiger cette soumission à ses ordres, quelques rigoureux qu'ils soient. L'autorité qu'il a sur nos personnes, nos proches, nos amis, nos biens, &c. est une autorité suprême ; ce seroit une révolte souverainement condamnable, que de ne pas nous soumettre à cette autorité. Cette soumission n'est point incompatible avec les sentiments de douleur & de tristesse que nous pouvons ressentir dans les différentes adver-

sités de la vie ; sentiments inspirés par la nature ; & que la religion ne condamne pas. On s'attriste de ce que Dieu a fait ou permis, sans s'y opposer ni résister ; on regrette ce qu'on a perdu ; on est sensible à ce qu'on souffre ; on souhaiteroit que Dieu en eût autrement décidé, mais ce ne sont que des desirs qui n'ont pour objet que des choses très-permises. Comme l'événement y est contraire, il empêche qu'ils ne se changent en une volonté absolue, & il les réduit à une volonté positive de résignation & de soumission à des ordres, dont nous voyons déja l'exécution. Nous pouvons même avant l'événement, (sans que nous devions en sentir du scrupule) avoir un éloignement entier pour ce que Dieu a résolu de faire ou de permettre ; il n'y a point alors une opposition formelle entre notre volonté & la sienne, parce que nous ignorons ce qu'il en a décidé. Ainsi lorsqu'un ami est malade, & que nous voulons, autant que nous le pouvons, qu'il vive, tandis que Dieu veut qu'il meure, notre volonté, quoique contraire à celle de Dieu, n'est pas pour cela répréhensible, parce que nous ignorons ce que Dieu a résolu, & que dès qu'il nous le manifestera, nous sommes disposés intérieurement à nous rendre & à nous soumettre.

Dans les différentes notions que nous avons données de la bonté & de la malice morales, nous n'avons fait entrer pour rien la liberté ; aussi elle n'appartient point à l'essence des bonnes & des mauvaises actions. Une action nécessaire n'en porte pas moins le caractere de bonté & de malice qui lui est naturel ; les Saints dans le Ciel ne peuvent se défendre d'aimer Dieu ; cet amour n'en est pas moins une action sainte. La liberté n'a part à la bonté ou à la malice des actions, que dans l'imputation ; Dieu n'impute point un mal, & ne recompense point un bien qu'on n'a pas fait li-

brement. Ainsi l'imputation ou l'imputabilité, pour nous servir des termes même de Puffendorf, n'est point comme il le prétend, *l.* 1. *de Jure Natur.* le principe de la moralité, s'il est permis de s'exprimer ainsi : elle consiste primitivement dans la nature des actions mêmes, que l'imputation suppose nécessairement. Car une action n'est imputée, c'est-à-dire, récompensée ou punie, que parce qu'elle est bonne ou mauvaise, & par cette raison digne de récompense ou de châtiment, suivant cet oracle de l'Ecriture, *Gen.* 4. *Nonne si benè egeris, recipies; sin autem malè, statim in foribus, peccatum tuum aderit.*

Article Premier.

L'homme peut-il faire des actions si parfaitement bonnes qu'elles ne soient mauvaises à aucun égard?

C'a été une des erreurs de Luther (*a*) & de Calvin (*b*), de prétendre que toutes nos actions sont autant de péchés mortels, quoique Dieu, par pure bonté, veuille bien ne pas nous les imputer à péché, lorsque les actions sont bonnes en elles-mêmes. Ils établissoient cette différence entre les œuvres de Dieu & celles des hommes, que les œuvres de Dieu, quand elles paroîtroient mauvaises, sont d'un prix infini; & que les œuvres des hommes quand elles seroient parfaites en apparence, sont néanmoins des fautes mortelles (*c*). Ébloui de cette antithese, Luther saisit cette idée singuliere qui révolte la raison, en fit un dogme, & il fallut bien que ses partisans pliassent sous le joug qu'il imposoit, & se soumissent à ses caprices.

(*a*) *Serm. de. Indulg.*
(*b*) *Instit.* 63. *c.* 14.
(*c*) *Prop. Heidelber. an.* 1518. *p.* 3, 4, 7 & 11. Q. 1.

Nous ne nous arrêterons pas beaucoup à réfuter un système aussi contraire à la raison qu'à la foi. Le Concile de Trente l'a condamné avec tant de justice, que la plûpart de ceux qui refusent de recevoir ses decrets, respectent celui-ci (*a*). Il ne faut, en effet, qu'ouvrir l'Ecriture pour reconoître qu'il est des œuvres que Dieu approuve à tous égards, & qui à son jugement toujours infaillible, sont dignes de la vie éternelle; ce qui ne pourroit être si elles étoient vicieuses par quelqu'endroit. *Tâchez d'affurer votre falut par de bonnes œuvres*, dit l'Esprit Saint (*b*)... *Que les hommes voyent vos bonnes œuvres, & qu'ils glorifient le Pere céleste* (*c*).. *Celui qui est né de Dieu ne peche point* (*d*) dans ce qu'il fait en cette qualité; *la gloire, la paix & l'honneur, sont la récompense de celui qui fait le bien* (*e*). Que de bonnes œuvres en particulier sont célébrées dans les divines Ecritures; les sacrifices d'Abel, l'innocence d'Enoch, la sainteté de Noé, l'obéissance d'Abraham, la douceur de Moïse: & ce que Dieu loue sans restriction, ce qu'il recommande, ce qu'il veut qu'on fasse pour la gloire de son pere, peut-il être infecté de la tache de péché mortel (*f*)? Qui peut autoriser à en porter ce jugement, tandis que Dieu

(*a*) Si quis in quolibet bono opere justum, saltem venialiter, peccare dixerit, aut quod intolerabilius est, mortaliter.. tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputet ad damnationem, anathema sit. *Sess. 6. c. 25. & can. 7.* Qui dixerit omnia opera quæ ante justificationem fiunt, quâcumque ratione facta sint, vera esse peccata, anathema sit.

(*b*) Satagite ut per bona opera certam vestram electionem faciatis. 2. *Petr.* 1.

(*c*) Ut videant opera vestra bona & glorificent patrem vestrum *Math.* 5.

(*d*) Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit 1. *Joan.* 3.

(*e*) Gloria, pax & honor, omni operanti bonum. *Ad Rom.* 2.

(*f*) Quasi pannus menstruatæ universæ justitiæ nos-

lui-même, à qui seul il appartient d'en juger, & qui le fait avec une équité incapable de s'y méprendre, n'y trouve rien à y reprendre n'en parle qu'avec éloge (*a*) ? On pourroit même tourner contre Luther, l'opposition qu'il met entre les œuvres de Dieu & celles des hommes, qui lui a fait si fort illusion, puisque les bonnes œuvres des hommes sont également celles de Dieu, qui les fait en nous & avec nous par sa grace.

Luther voudroit envain réclamer en sa faveur ces textes de l'Ecriture, où Dieu blâme si hautement par ses Prophetes, les bonnes œuvres des Juifs, & déclare que leurs justices sont impures à ses yeux ; qu'ils sont tous des pécheurs, & que pas un ne fait le bien.

Ces Prophetes ne parlent que des Juifs de leur temps, qui pleins d'une vaine confiance dans leurs prétendues bonnes œuvres, & sur-tout dans leur fidélité aux observances légales, se flattoient que cette fidélité les mettroit à couvert des châtiments, dont ces hommes inspirés de Dieu les menaçoient. Ces saints personnages, pour détruire cette fausse confiance qui les perdoit, leur montrent que tout est perverti & corrompu dans la nation ; que le bien même qui s'y faisoit ne pouvoit être d'aucun prix aux yeux de Dieu, parce qu'il étoit en quelque sorte étouffé & effacé par cette multitude de crimes, auxquels presque tous s'abandonnoient, & qui le corrompoient en quelque sorte, ou le rendoient inutile & incapable d'arrêter la colere de Dieu : que d'ailleurs ces prétendues bonnes œuvres, ne l'étoient pas autant qu'ils s'imaginoient ; que la plûpart étoient accompagnées de bien des défauts : que ces défauts étoient des especes de taches qui les défiguroient & les rendoient indignes de Dieu. Il n'y avoit pas moins parmi les Juifs un petit nom-

(*a*) Non est homo qui faciat bonum, & non peccet. *Ecclesiastæ.* 7.

bre de juſtes, (tels qu'étoient ces Prophetes eux-mêmes,) dont certainement toutes les actions n'étoient pas des péchés ; & les plus grands pécheurs peuvent faire quelques œuvres moralement bonnes : mais qu'étoit-ce que le petit nombre de juſtes par rapport à tout le corps de la nation, & le peu de bien qui s'y faiſoit en concurrence avec la multitude & l'énormité des crimes qui s'y commettoient. Les Prophetes n'en avoient pas moins droit de déclamer contre la corruption générale, & de repréſenter le corps de la nation comme immonde & corrompu, & les bonnes œuvres comme ſans mérite & indignes de Dieu, à cauſe de cet enchaînement affreux de crimes qui les ſouilloient. Ce ne ſont-là d'ailleurs que des expreſſions générales de zele qu'on entend encore tous les jours dans la bouche des Miniſtres de l'Evangile, qui peuvent ſouffrir quelques exceptions. Tous les jours nous diſons avec l'Ecriture, que toute chair a corrompu ſa voie, que Dieu n'eſt plus ſervi & aimé comme il le mérite. Nous n'en penſons pas moins que la race des juſtes n'eſt pas éteinte, & qu'il ſe fait encore dans le monde quelque bien digne de Dieu & de ſes récompenſes.

Il eſt vrai que nos bonnes œuvres ſe ſentent toujours de l'imperfection de la nature, & ne s'élevent jamais à ce haut degré de perfection dont elles ſont ſuſceptibles ; que notre juſtice & notre ſainteté comparées à celle de Dieu diſparoiſſent en quelque ſorte (*a*), & qu'elles ne ſont jamais dans le total de nos actions ſi parfaites qu'il ne s'y gliſſe quelque faute dans le cours de la vie : c'eſt ce qui faiſoit dire à Saint Auguſtin (*b*) en gémiſſant, malheur à la vie la plus ſainte ſi vous l'examinez, ô mon

(*a*) Non juſtificabitur homo compoſitus Deo. *Job.* 9. 2.

(*b*) Væ etiam laudabili vitæ ſi remotâ miſericordiâ diſcutias eam. *L.* 9. *Conf. c.* 3.

Dieu,

Dieu, à la rigueur & sans miséricorde, non que toutes les actions en soient mauvaises, mais parce qu'il nous en échappe un grand nombre, & que nous avons toujours sujet de craindre, que des défaut secrets ne corrompent celles, que nous regardons comme nos meilleures actions. C'étoit dans le même sens que S. Grégoire (*a*) disoit que nos bonnes œuvres ne pourroient soutenir l'examen de Dieu; que notre justice s'il l'examinoit de près, paroîtroit à ses yeux une iniquité véritable, nos mérites des vices; que notre sainteté comparée à la sienne étoit moins une sainteté véritable, qu'une apparence & une ombre de sainteté.

Il ne faut certainement pas prendre à la lettre ces expressions des saints Docteurs, qui dans tous leurs ouvrages font constamment l'éloge de la vertu & des bonnes œuvres, reconnoissent des actions vertueuses à tous égards, les célebrent, les représentent comme dignes de l'approbation de Dieu & de ses récompenses, n'y trouvent rien qu'ils puissent blâmer & en affoiblir le mérite (*b*). Que veulent-ils donc faire entendre, lorsqu'ils dépeignent la justice des hommes sous des traits si humiliants? Rien autre chose qu'exprimer la haute idée qu'ils avoient de la sainteté de Dieu, les bas sentiments que nous devons avoir de nous-mêmes, & le peu de confiance que les plus justes doivent avoir dans leurs bonnes œuvres. Ne disons-nous pas nous-mêmes, lorsque nous comparons notre science & nos connoissances à celles de Dieu, que comparées aux siennes nos lumieres ne sont que ténebres, notre science qu'erreur, nos connoissan-

(*a*) S. Vir. (*Job.*) Omnis nostræ vitæ meritum vitium esse computat, si ab interno arbitro judicetur. *L.* 1. *mor. c.* 1.

(*b*) Omnis humana justitia, injustitia esse convincitur si districtè judicetur. *Ibid. c.* 14. *& c.* 28. Veram justitiam non apprehendimus, sed imitamur.

ces qu'obſcurités. Ce n'eſt pas que nous n'ayons quelques connoiſſances certaines & évidentes : c'eſt que dans le parallele des connoiſſances infinies de Dieu, toute notre ſcience diſparoit, & doit en quelque ſorte être comptée pour rien. Il en eſt de même de notre ſainteté en comparaiſon de la ſainteté infinie de Dieu. Ce n'eſt qu'une eſpece d'ombre de ſainteté rapprochée de ce torrent de lumieres qui forme celle de Dieu : notre ſainteté eſt toujours imparfaite, & ſe ſent toujours des foibleſſes de l'humanité : elle ne peut pleinement nous raſſurer, parce que Dieu y voit des taches que nous n'appercevons pas ; quelquefois dans les œuvres mêmes, qui pourroient nous donner plus de confiance. Ces Saints ne diſent point que ces taches ſoient toujours des péchés, encore moins des péchés mortels, comme le prétendoit Luther, mais des imperfections, triſtes ſuites de la condition humaine. C'eſt moins d'ailleurs les actions particulieres qu'ils conſiderent, que la ſainteté en général, notre juſtice, le fonds de la vertu, ſon mérite, qui dans la verité à cauſe des fautes qui s'y joignent, & dont les juſtes ne ſont pas exempts, ne peut jamais former qu'une ſainteté imparfaite, raprochée de la ſainteté de Dieu, dont néanmoins ils avouent qu'elle eſt une eſpece d'écoulement & d'imitation. *Veram juſtitiam non apprehendimus, ſed imitamur.*

Article II.

Toutes les actions des hommes ſont-elles bonnes ou mauvaiſes dans l'ordre moral ? N'en eſt-il point d'indifférentes ?

Quoique cette queſtion ſoit communément l'objet des diſputes des Philoſophes, elle a trop de

rapport à un Traité des actes humains, pour que nous puissions la passer absolument sous silence. Nous n'entreprendrons pas néanmoins de suivre les partisans des deux sentiments dans les subtilités auxquelles ils ont recours, moins pour découvrir la vérité & l'éclaircir, que pour déconcerter leurs adversaires & empêcher qu'ils n'ayent un avantage trop marqué. Nous nous bornerons à ce qui nous paroîtra le plus propre à donner quelque jour à la question proposée. Par l'examen que nous allons en faire, il sera aisé de reconnoître qu'on convient de l'essentiel, & que ce qui est contesté n'est gueres intéressant en soi-même pour le détail des mœurs.

Il ne s'agit point des actions prises en général ; & quant à leur objet. On convient qu'il en est, qui, considérées sous ce point de vue ne sont ni bonnes ni mauvaises dans l'ordre moral, quoique dans la pratique elles puissent devenir l'un ou l'autre, suivant les circonstances & la fin différente qu'on s'y propose (*a*). Delà ce mot de S. Jerôme si souvent repeté ; la continence est un bien, l'impureté est un mal, la promenade est une action en quelque sorte mitoyenne & indifférente ; car qu'on se promene ou qu'on ne se promene pas, on n'en est précisément ni meilleur ni plus méchant. (*b*).

(*a*) Aliquem actum esse indifferentem secundùm suam speciem, potest esse multipliciter. Uno modo sic, quod ex suâ specie debeatur ei, quod sit indifferens, & sic procedit ratio. Sed tamen nullus actus isto modo ex suâ specie est indifferens. Non enim est aliquod objectum humani actus, quod non possit ordinari vel ad bonum vel ad malum, per finem vel circumstantiam. Alio modo potest dici actus indifferens ex suâ specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus, sicut homo non habet ex suâ specie quod sit albus vel niger, potest autem albedo vel nigredo supervenire homini aliunde, quàm a principiis speciei. 1. 2. Q. 17, *art.* 9. *ad* 1.

(*b*) Bonum est continentia, malum luxuria, inter utrumque indifferens ambu-

Il ne faut pas s'imaginer que le S. Docteur décide par avance la question proposée en faveur de ceux qui admettent des actes indifférents dans le particulier, parce qu'il ajoute qu'on n'en est ni moins bon ni meilleur, soit qu'on se promene, soit qu'on ne se promene pas ; ce qui semble désigner une action particuliere. Le S. Docteur ne considére réellement dans cet endroit la promenade qu'en général & en elle-même : mais quand il parle de ces sortes d'actions en particulier, il tient un tout autre langage. On peut voir, par exemple, avec quelle force il releve Pélage, qui tournoit en ridicule le dogme de la nécessité de la grace pour toutes nos actions. Quoi, disoit ce Novateur, si je veux remuer le bras, marcher, m'asseoir, me promener, courir, disons plus, tousser, cracher, le secours de Dieu me sera toujours necessaire (*a*). Ce n'est pas que les Catholiques soutinssent que la grace le fût pour ces actions, excepté dans les occasions où les fideles doivent les diriger à une fin surnaturelle. Voici comment, reprend S. Jerôme avec un zele plein de vivacité (*b*).

Écoute ingrat, écoute sacrilege, l'Apôtre qui nous dit, soit que vous buviez, soit que vous mangiez, faites tout pour la gloire de Dieu : ce qui montre que le S. Docteur veut qu'on rapporte à Dieu les actions les plus indifférentes, ce qui leur donne un caractere sensible de bonté morale.

Il ne s'agit point aussi de savoir si toutes nos actions en particulier sont méritoires ou déméritoires :

lare... hoc non est bonum, nec malum, sive feceris, sive non feceris, nec justitiam habebis nec injustitiam, *Epist.* 89.

(*a*) Audite, quæso, audite sacrilegium ; si voluero curvare digitos, movere manum, sedere, ambulare, discurrere, sputa jacere, semper auxilium Dei mihi erit necessarium. *Hyer. Epist. ad Ctesiph.*

(*b*) Audi ingrate, imo sacrilege, audi Apostolum prædicantem, sive manducatis sive bibitis, omnia in gloriam Dei facite. *Ibid.*

il en est plusieurs qui ne sont ni l'un ni l'autre : toutes les bonnes œuvres par exemple, qu'on fait en état de péché, sont des œuvres mortes, & qui ne peuvent nous mériter la vie éternelle.

Le plus grand nombre des partisans des deux sentiments convient encore, qu'à regarder nos actions dans l'ordre surnaturel, il en est qui n'ont point une bonté surnaturelle, & qui néanmoins ne sont pas des péchés : ces actions n'ont qu'une bonté morale, & ne se rapportent à Dieu que comme auteur de la nature. Dans ce sens, S. Thomas reconnoît des actes qui sont théologiquement indifférents. Nous n'avons parlé que du plus grand nombre : car nous n'ignorons pas que quelques Théologiens d'une doctrine plus rigide, prétendent que l'homme ayant été élevé par la Providence divine, à un état surnaturel, toutes ses actions doivent porter l'empreinte d'une bonté surnaturelle, & que Dieu donne à tous & à chacun des hommes, ou au moins leur offre la grace nécessaire pour remplir cette obligation.

Enfin la dispute ne roule point sur les actions qui ont directement rapport aux regles des mœurs ; mais seulement sur ces actions naturelles, qui se font pour la conservation du corps & la récréation de l'esprit, comme boire, manger, se promener. Or, comme ces actions n'ont qu'un rapport fort indirect à la morale, & qu'abstraction faite de tout excès, elles ne peuvent être de grandes fautes, lorsqu'on ne leur donne pas ce caractere de bonté, dont elles peuvent être susceptibles, il est visible que pour la pratique, la question seroit d'une assez légere conséquence, si elle ne tenoit à des principes dont nous montrerons l'importance. De deux sentimens opposés & contestés dans l'Ecole, l'un paroît plus mitigé, plus proportionné à la fragilité humaine, & plus conforme à la commune maniere d'agir des hommes : l'autre sentiment paroît d'une morale plus sévere ; mais toute sévere qu'elle est, c'est celle de la raison

& de l'Evangile ; c'eſt celle des Saints ; entr'autres de S. Auguſtin & de S. Gregoire, de l'aveu même de Vaſquès, qui penſe différemment ; & bien entendue, elle n'eſt pas d'une pratique ſi gênante qu'on le penſeroit d'abord. En effet, de quoi s'agit-il principalement, c'eſt de ſavoir ſi l'homme en agiſſant, peut ſe propoſer une fin abſolument indifférente, & qui n'ait aucun caractere de bonté ou de malice ; car la diſpute ne roule que ſur les actions conſidérées en particulier, & faites avec quelque délibération & avec reflexion. Ces actions ſe font néceſſairement pour quelque fin, au moins implicite. L'homme n'agit point en homme raiſonnable, qu'il ne ſe propoſe une fin dans ce qu'il fait : or il n'eſt point de fin abſolument indifférente, & qui n'ait aucun caractere de bonté & de malice, parcequ'il n'en eſt point qui ne doive avoir Dieu pour fin ultérieure & derniere ; & par cette relation, ces fins moyennes & ſubalternes prennent un caractere de bonté, que ſans cela elles n'auroient point ; & faute de cette relation, elles ſont défectueuſes, parceque Dieu doit être la fin derniere de tout, comme il en eſt le premier principe. Nous n'examinons point encore ſi ce rapport doit être actuel ou virtuel, ou implicite ſeulement : il eſt au moins certain que tout ce que nous faiſons, doit être de nature à pouvoir être rapporté à Dieu (*a*).

Ce que Jeſus-Chriſt dit dans l'Evangile, qu'il faudra rendre compte d'une parole oiſeuſe, confirme encore le ſentiment que nous ſoutenons ; car une parole oiſeuſe n'eſt point une parole mauvaiſe & prononcée dans de mauvaiſes vues ; c'eſt tout diſ-

(*a*) *S.* Thomas ſur ces paroles, *Omnia in gloriam Dei facite :* s'objecte, *ergo nullus actus indifferens.* Et il répond : *relatio hæc in gloriam Dei intelligitur vel in actu vel in aptitudine referendi quæ non ſolum in bonis, ſed etiam in indifferentibus reperitur. Lect. 7. in c. 10. Epiſt. 1. ad Cor.*

cours dans lequel on ne se propose aucun motif légitime, & qui n'a d'autre défaut que d'être inutile (*b*). Un tel discours est un discours reprehensible; on en rendra compte au jour du jugement : toute action de la même espece est donc également répréhensible, & conséquemment celles qu'on pourroit regarder à plus juste titre, comme entiérement indifférentes, ne le sont-elles pas réellement ?

S'il y avoit quelques actions indifférentes, ce seroit celles par lesquelles on se refuse à des choses qui ne sont pas nécessaires précisément parcequ'elles ne le sont pas, ou pour montrer qu'on est maître de s'en abstenir, ou bien celles dans lesquelles on fait des choses permises & agréables, à cause du plaisir qu'on y trouve. Ni les unes ni les autres de ces actions ne sont absolument indifférentes. Omettre volontairement une chose qui n'est pas nécessaire, précisément parcequ'elle ne l'est pas, c'est agir par caprice. On n'est pas à la vérité obligé de s'y assujettir; mais il faut légitimer la conduite qu'on tient en lui donnant un but raisonnable, tiré ou des occupations qu'on a, & qui sont plus pressantes, ou du repos dont on a besoin, ou de quelqu'autre motif semblable. Si quelquefois on omet ce qui n'est pas nécessaire, parcequ'il n'est pas de précepte, ce n'est pas pour être oisif, ce qui seroit un mal; mais pour faire quelqu'autre chose qui étant ou bonne ou mauvaise, ne laisse aucune place aux actions indifférentes.

S'abstenir de faire quelque chose, dans la vue de prouver par-là qu'on est libre, peut être un bon ou mauvais motif, suivant les circonstances. Il est très-

(*b*) Otiosum verbum est quod nullam rationabilem causam habet, *S. Bernard. l. de triplici custod.* Ineptum & inutile. *S. Hil. can.* 12. *in S. Math.* Quod sine utilitate dicitur loquentis & audientis. *Hycro. in S. Math.* Quod si de verbo otioso, ratio redditur, quanto magis de operibus ? *id. S. Hieron.*

bon, lorſqu'on veut par-là prouver la liberté à qui la conteſte.

Le plaiſir qui eſt attaché à certaines actions, peut bien être un motif prochain qui nous excite à les faire ; mais comme le plaiſir nous a été donné pour nous ſervir d'attrait & non de regle de conduite, nous ne devons pas nous y borner ; & ce ſeroit abuſer d'un don du créateur, que de ne pas le lui rapporter. Auſſi le Pape Innocent XI a-t-il condamné deux propoſitions des Caſuiſtes relâchés, qui enſeignoient que faire certaines actions, telles que boire & manger, préciſément à cauſe du plaiſir qu'on y trouve, n'etoit pas un péché même véniel (*a*). Le plaiſir attaché à ces actions n'eſt donc point un motif légitime, ni même indifférent, lorſqu'on ſe le propoſe uniquement en les faiſant: il faut y ajouter une fin plus noble, qui rende ce plaiſir légitime : or cette fin plus pure que ne l'eſt une ſatisfaction ſenſible & naturelle, ne peut être entiérement indifférente (*b*). Animée par cette fin, l'action eſt bonne ; ſans cette fin elle eſt mauvaiſe ; quoique d'ailleurs elle n'ait point de rapport intrinſeque aux mœurs, & ne tende point directement à nous rendre meilleurs (*b*). Ainſi nos actions les plus ſimples empruntent de la fin pour laquelle on les fait, une bonté naturelle ou ſurnaturelle, ſuivant que

(*a*) Comedere & bibere uſque ad ſatietatem ob ſolam voluptatem, non eſt peccatum *Prop.* 8. Opus conjugii ob ſolam voluptatem exercitum, omni caret culpâ & defectu etiam veniali. *Prop.* 9.

(*b*) Omnis finis a ratione deliberativâ intentus pertinet ad bonum alicujus virtutis, vel ad malum alicujus vitii. Nam hoc ipſum, quod aliquis agit ordinatè ad ſuſtentationem, vel quietem ſui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus ſuum ordinat ad bonum virtutis. *S. Th.* 1. 2. *Q.* 18. *art.* 9. *ad* 3.

(*c*) Omne factum, ſi rectè factum, non eſt peccatum, nec rectè factum ullo modo eſſe poteſt quod à rectâ ratione non proficiſcitur. *S. Aug. l. de utilitate cred. c.* 12.

cette fin est renfermée dans les bornes de la nature, ou élevée au-dessus d'elle ; car un Chrétien peut y joindre des vues surnaturelles & fondées sur les principes de la foi (*a*) ; & comme il n'y a point de milieu entre une bonne & mauvaise fin, il n'y en a point aussi pour les actions individuelles & particulieres, entre une bonne action & une action mauvaise & répréhensible.

On auroit tort d'opposer à ce que nous disons, la censure que le Concile de Constance a faite de cette proposition de Jean Hus : il n'y a point d'actes indifférents; ils sont tous vicieux ou vertueux. Jean Hus la soutenoit dans un sens tout différent, & qui n'a point de rapport à la question présente. Tel étoit son système : tous les hommes sont justes ou pécheurs, ce qui est vrai Toutes les actions des justes sont des actes de vertu, toutes les actions des pécheurs sont des péchés, ce qui est faux : d'où il tiroit cette conséquence, que toute action étant faite ou par un juste ou par un pécheur, étoit ou un acte de vertu ou un péché, & qu'il n'en étoit point d'indifférentes; conséquence bien tirée, mais fausse comme le principe. Le Concile de Constance avoit condamné le principe, il ne devoit pas épargner la conséquence ; mais il ne l'a censurée qu'à cet égard, comme une dépendance du principe censuré, & dans le sens de Jean Hus, totalement différent de celui que nous établissons. Car lorsque nous disons qu'il n'y a point d'actes indifférents, ce n'est pas parce que toute action est faite par un pécheur, & conséquemment un péché ; & par un juste, & par-là un acte de vertu; c'est pour toute une autre raison,

(*a*) Habet vir intemperans in ejus modi rebus mortalibus & fluentibus, vitæ regulam utroque testamento firmatam, ut nihil eorum diligat, nihil per se appetendum putet, sed vitæ hujus atque officiorum necessitatem, quantùm satis est usurpet, utentis modestiâ, non amantis affectu. *S. Aug. de spirit. Eccl. c.* 21.

& nous faiſons profeſſion de croire que toutes les actions des pécheurs ne ſont pas néceſſairement des péchés. Lorſque nous ſoutenons qu'il n'y a point d'actes indifférents, nous regardons les actions en elles-mêmes, eu égard à la fin pour laquelle on les fait, ſoit qu'on ſoit juſte, ſoit qu'on ſoit pécheur ; & c'eſt uniquement parce que nous ne connoiſſons point de fin indifférente, que nous ne connoiſſons point auſſi d'action indifférente, dès que c'eſt un acte humain & fait avec reflexion : *Cùm ſit rationis ordinare actus à deliberatâ ratione procedens, ſi non ſit ad debitum finem ordinatur, ex ipſo repugnat rationi, & habet rationem mali ; ſi verò ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis ; undè habet rationem boni ..... undè neceſſe eſt omnem actum hominis à deliberativâ ratione procedentem, in individuo conſideratum, bonum eſſe vel malum : ſi autem non procedit a deliberativâ ratione, ſed ex quadam imaginatione (ſicut cùm aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem) talis actus non eſt propriè loquendo, moralis, vel humanus, cùm hoc habeat actus à ratione, & ſic erit indifferens, quaſi extra genus actuum moralium exiſtens.* S. Th. 1. 2. Q. 18. art. 9.

Article III.

Une action, pour être bonne, doit-elle avoir un bon objet ?

On diſtingue trois choſes dans une action, l'objet, les circonſtances & la fin. L'objet eſt la choſe même qu'on fait. Les circonſtances ſont le temps, le lieu & la maniere dont on la fait. La fin, c'eſt le but qu'on ſe propoſe en la faiſant. Il s'agit d'examiner dans cette Queſtion & dans les ſuivantes, comment tout cela peut contribuer à la

bonté ou à la malice de nos actions. Nous observerons, comme nous l'avons fait déja plus d'une fois, qu'il y a cette difference entre les bonnes & les mauvaises actions, que pour en former une bonne, il faut le concours de l'objet, des circonstances & de la fin; mais que pour qu'elle soit mauvaise, il suffit qu'elle peche par quelqu'endroit, suivant ce principe si connu, *bonum ex integrâ causâ, malum ex quocumque defectu.* Et effectivement, comment regarder comme véritablement bon ce qui est vicieux à quelque égard? Le défaut par où l'action peche, en faisant partie, & étant un mal, il n'est pas possible qu'elle ne soit elle-même mauvaise, quelque bonne qu'elle pût être d'ailleurs.

Nous observerons en second lieu, qu'on prend quelquefois l'objet d'une action d'une maniere générale, & comme renfermant tout ce que celui qui l'a faite a eu en vue, jusqu'aux circonstances dans lesquelles il agit; tout cela est en effet l'objet de la volonté. Car lorsqu'elle se détermine à agir, elle ne se propose pas seulement la chose en elle-même, mais encore une certaine fin, & toutes les circonstances particulieres de ce qu'elle va faire. C'est ce qui a fait dire à quelques Théologiens qui, en pensant à-peu-près comme les autres, ont cru devoir proposer leur sentiment d'une maniere différente en apparence, que toute la bonté & la malice d'une action dépendoit de l'objet; ce qui est très-vrai, à le prendre sous ce point de vue général, puisque tous les titres qui peuvent donner à une action quelque caractere de malice & de bonté, s'y trouvent réunis.

Mais lorsqu'on veut parler plus exactement, on suit la distinction que nous avons faite de l'objet, des circonstances & de la fin d'une action: distinction très-bien fondée. Car quoique tout cela soit également l'objet de la volonté qui agit, il n'est pas l'objet de l'action même; il y a quelque chose qui

en tient lieu, & porte juſtement ce nom, conſtitue & caracteriſe l'action, indépendamment des circonſtances & de la fin qu'on s'y propoſe. C'eſt proprement la choſe ou la perſonne que cette action concerne, & la maniere particuliere dont la volonté s'y porte; maniere propre à l'action qui ſe rencontre dans toutes les actions de même nature, les forme & les diſtingue. L'objet de l'amour de Dieu eſt Dieu aimé par préférence à tout. L'objet du vol eſt le bien du prochain uſurpé injuſtement. On peut conſidérer l'objet d'une action ou phyſiquement, ou moralement: on le conſidere phyſiquement, lorſqu'on le conſidere en lui-même, & eu égard à ſa nature phyſique; c'eſt ce que les Philoſophes appelleroient l'objet matériel. Sous ce point de vue, tout objet réel eſt bon: comme Dieu lui-même l'a déclaré après la formation de toutes les eſpeces de créatures qui ſont dans l'univers: il ne s'agit point ici de cette bonté phyſique & naturelle.

On conſidere un objet moralement, lorſqu'on le regarde en tant qu'il eſt conforme ou oppoſé aux regles des mœurs. C'eſt moins l'objet en lui-même pris matériellement, pour nous ſervir des termes de l'Ecole, que cet objet pris formellement & ſuivant les diverſes manieres dont la volonté peut ſe porter vers lui, qui en forme la bonté ou la malice; auſſi le même objet peut être le ſujet d'une bonne & d'une mauvaiſe action: Dieu peut être également l'objet d'un blaſphême & d'un ſacrifice: le bien d'autrui eſt également la matiere du vol & de la reſtitution.

Lorſqu'on examine les actions des hommes & la nature de ces actions, c'eſt ſur l'objet de ces actions que doivent ſe fixer nos premieres réflexions. La bonté & la malice qui en réſultent, eſt ce qui, dans l'ordre des mœurs, en forme l'eſſence & le propre caractere. Tout le reſte peut varier; les circonſtances peuvent n'être pas les mêmes; on peut

ſe propoſer des fins différentes ; mais ce ne ſont que des qualités accidentelles & ſur-ajoutées, dont l'action peut être privée ſans changer de nature. Auſſi ſous chacune de ces différentes fins, & dans quelque circonſtance que ce puiſſe être, l'action conſerve toujours ſon caractere naturel de bonté ou de malice. Par exemple, la bonté naturelle de l'aumône conſiſte à ſoulager la miſere du pauvre. On peut, en la faiſant, ſe propoſer des fins particulieres & étrangeres ; la faire en eſprit de pénitence & dans la vue de ſatisfaire pour ſes péchés ; la faire encore pour édifier & piquer le prochain d'une ſainte émulation ; & elle peut auſſi ſe faire en des circonſtances d'où elle tire différentes eſpeces de bonté qui y répondent. Mais entre toutes ces eſpeces de bonté, celle qui tient à l'action priſe en elle-même, c'eſt le ſoulagement de la miſere du pauvre ; c'eſt ce qui conſtitue l'aumône, en fait le caractere diſtinctif. Ce caractere ne change point ; quoique toutes les autres eſpeces de bonté qui viennent de la fin ou des circonſtances, varient, & quelquefois ſe rencontrent dans l'action, & d'autres fois ne s'y rencontrent pas.

Nous ſuppoſons que l'objet en ſoi eſt bon ou mauvais ; car il faudroit raiſonner différemment, s'il n'avoit de lui-même aucune moralité ni aucun caractere de bonté & de malice : auſſi l'objet phyſique ſeul n'ayant aucun rapport aux mœurs, n'eſt point l'objet moral de ces actions, mais cet objet dirigé a une fin morale, & revêtu de certaines circonſtances, ſous leſquelles la volonté l'enviſage. Il n'y a alors de moral dans cet objet, que ces circonſtances & cette fin, qui ſeules le font paſſer dans l'ordre des mœurs, lui donnent quelque rapport aux regles qui le concernent, & à l'action toute la bonté & la malice qu'elle peut avoir.

Une action ne contracte la bonté particuliere de ſon objet, qu'autant qu'on ſe le repréſente, au moins

en général, comme revêtu d'un certain caractere de bonté (*a*). Il ne suffit pas seulement de faire le bien ; il faut le vouloir, & en agissant, avoir dessein de faire une bonne action : sans cela, quelque bon que soit l'objet en lui-même, l'action ne peut l'être. Elle ne peut contracter une bonté que la volonté n'a point eue en vue, soit par malice, ou pour ne l'avoir pas connue. Ainsi, lorsque par une conscience erronnée, on ne regarde pas comme bonnes, des actions dont l'objet a tous les caracteres de bonté qu'on peut desirer, cette bonté qu'on n'a ni connue, ni recherchée, ne se communique point à l'action qu'on fait. Ainsi encore, lorsqu'on connoît d'ailleurs la bonté de l'objet, si ce n'est point dans cette vue qu'on agit, mais pour un motif tout différent, on ne peut se faire un mérite d'un bien qu'on ne s'est point proposé : & pour nous en tenir à l'exemple de l'aumône, action d'un grand mérite aux yeux de Dieu, & dont l'effet naturel est de soulager la misere du pauvre, si l'on ne se propose point en la faisant, cette vue de charité, si l'on ne fait que de ces libéralités générales & communes, qui tombant sur les pauvres comme sur les riches, pourroient, à la faveur d'une droite intention, devenir des aumônes ; faute de cette intention, elles n'en ont point le mérite, quoique réellement elles en ayent l'effet. Cependant comme l'on ne peut gueres ignorer que dans ces distributions générales, les pauvres ne s'oublieront pas plus que les riches, & qu'ils ne manqueront pas de se présenter, l'intention de les soulager est presque toujours renfermée dans ces sortes de libéralités ; à moins que la vanité, ou d'autres motifs plus mauvais encore, n'en soient le principe.

(*a*) Ut voluntas sit bona, oportet ut sit boni sub ratione boni, id est quod vult bonum in quantum est bonum. *S. Thom.* 1. 2. *Quæst.* 19. *art.* 7. *ad* 3.

Il est d'autant plus nécessaire d'envisager en agissant les objets de nos actions, & de les rechercher à cause de la bonté qui leur est propre, qu'il est des choses qui étant très-bonnes en elles mêmes, peuvent devenir mauvaises, lorsqu'on s'écarte des bornes qui forment leur bonté. Le soin de la santé est une chose très-légitime, & qui nous est prescrite par l'Auteur de la nature ; mais ce soin poussé trop loin & jusqu'à des attentions continuelles & pleines d'inquiétudes, est un défaut : il peut même devenir encore un plus grand mal, quand on préfere sa santé à l'accomplissement de devoirs plus essentiels.

II. QUESTION.

Une même action peut-elle être en même temps bonne & mauvaise ?

ARTICLE I.

C'EST, commme nous l'avons deja dit, un axiome en morale, que pour qu'une action soit bonne, il faut qu'elle ne peche par aucun endroit, & que si elle vient à avoir quelque défaut, ce défaut forme son caractere, & la rend absolument mauvaise. Ce principe suffit pour décider la question qu'on propose ici ; & on en doit tirer cette conséquence, que toute action est bonne ou mauvaise, & ne peut en même-temps être l'un & l'autre. Et effectivement (*a*), la bonté & la malice sont dans l'ordre moral, deux qualités qui s'excluent mutuellement : on accorderoit plutôt les ténebres & la

(*a*) Si accipiatur unus actus, prout est in genere moris, impossibile est, quod sit bonus & malus malitiâ morali. *S. Thom.* 1. 2. *Q.* 20. *art.* 6.

lumiere. Ainſi la fin la plus excellente ne peut communiquer aucun degré de bonté à une action mauvaiſe de ſa nature : comme auſſi dès que la fin eſt perverſe, l'action la plus héroïque, le martyre même, quoique ce ſoit le plus grand effort de la vertu chrétienne, perd tout ſon prix (*a*).

Tout ce que nous diſons ici concerne ſur-tout les actions, qui, quoiqu'eſtimables à bien des égards, ſont infectées d'un défaut qu'on ne peut ſe diſpenſer de mettre au nombre des fautes mortelles. Un mal auſſi grand corrompt le fond de l'acte, & n'y laiſſe plus rien qui ſoit digne de louanges, & mérite aucune récompenſe. Prêcher, par exemple, des vérités ſaintes, pour s'autoriſer dans la ſuite par ce premier ſuccès, à enſeigner des erreurs, ne peut être une bonne action. Ce qu'on prêche eſt bon ; mais ce qu'on fait eſt mauvais : offrir des ſacrifices contre l'ordre de Dieu, c'eſt moins faire des ſacrifices que des ſacrileges.

Lorſque la faute n'eſt que vénielle, & qu'elle affecte le fond de l'action, ou le motif qui l'inſpire, ou les circonſtances dans leſquelles il faut la faire, elle lui ôte également toute ſa bonté : c'eſt ce que Jeſus Chriſt nous enſeigne, lorſqu'il nous dit que de jeûner ou de faire l'aumône par vanité, ce qui quelquefois n'eſt qu'une faute vénielle, c'eſt ſe priver de tout le mérite & de tout le fruit de ces bonnes œuvres (*b*).

Il faut juger plus favorablement d'une action de vertu produite par un bon motif, & dans des cir-

(*a*) Voluntas non poteſt dici bona, ſi ſit intentio mala cauſâ volendi, qui enim vult dare eleemoſinam propter inanem gloriam, vult id quod de ſe bonum eſt ſub ratione mali, ideo per id eſt volitum ab ipſo, malum eſt, unde voluntas ejus eſt mala. *S. Th.* 1. 2. *Q.* 19. *art.* 7, *ad* 2.

(*b*) Attendite ne juſtitiam veſtram faciatis coram hominibus ; alioquin mercedem non habebitis apud Patrem veſtrum, qui in Cœlis eſt. *Math.* 6. 1.

constances convenables, dans laquelle il se glisse quelque vue étrangere & subordonnée, qui n'est pas tout-à fait pure, comme de l'amour propre & de la vanité. Cette circonstance n'ôte pas tout le mérite de l'action, & n'en détruit pas toute la bonté. Ce n'est pas que le même acte soit en même-temps bon & mauvais; cela n'est pas possible (*a*). Mais c'est qu'il y a deux actions tout-à-fait différentes: la premiere, qui est la principale, est bonne & louable à tous égards, en elle-même, dans sa fin & dans ses circonstances propres & essentielles: la seconde consiste uniquement dans cette fin vicieuse & sur-ajoutée à la premiere fin étrangere à l'acte; elle ne l'inspire pas; elle y influe si peu, que sans elle on l'auroit fait également. Elle ne donne pas même une nouvelle force au motif qui y détermine, elle s'y joint seulement en conséquence d'une idée qui survient, que la volonté adopte par un nouvel acte: cet acte est défectueux & un péché; mais le premier conserve sa bonté. On prêche, par exemple, avec les intentions les plus pures; on fait l'aumône par le motif de la charité chrétienne la plus désintéressée. L'amour-propre survient & se met de la partie, sans néanmoins détruire en rien les motifs plus sublimes qu'on s'étoit proposés: cette fin subalterne n'est point le véritable motif qui fait agir, ne fait pas partie de l'action, qui, indépendamment de sa fin propre & légitime & est revêtue de toutes les circonstances qui peuvent la rendre agréable à Dieu. C'est un acte tout distingué, répréhensible, & qui par-là diminue la bonté de l'action principale, sans néanmoins la

(*a*) Nihil prohibet actioni habenti unam bonitatem deesse aliam... actionem, quæ est bona secundum speciem suam, dirigi ad finem malum. Non est tamen bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integrâ causâ *S. Thom.* 1. 2. *Q.* 18. *art.* 4. *ad* 3.

détruire absolument. Mais si la vaine gloire étoit la fin déterminante, comme elle deviendroit alors fin principale & derniere, & que la charité & l'humanité n'y entreroient alors que par subordination à cette fin vicieuse, l'action entiere seroit infectée de ce venin, & deviendroit absolument mauvaise.

En admettant ce mélange de bien & de mal en ce qui en apparence ne forme qu'une seule action, & qui réellement en forme deux successives ou concomitantes, toutes les difficultés disparoissent. A quoi en serions-nous quelquefois réduits, si des fins ou des circonstances défectueuses ou moins parfaites, simplement accessoires, nous faisoient perdre entiérement le mérite du bien que nous faisons (*a*)?

Telle est notre foiblesse; dans nos meilleures actions il se glisse souvent des défauts qui nous échappent. On reprend avec zele; mais l'émotion & l'humeur s'y mêlent quelquefois. On prêche dans la vue de gagner des ames à Dieu; mais on est bien-aise d'être goûté. Un jour de jeûne ou d'abstinence, en esprit de pénitence, on observe fidelement la loi de l'Eglise; mais dans le repas il se glisse quelque sensualité; on cherche à satisfaire son goût. Cette seconde fin, moins parfaite, doit être regardée comme une action particuliere & isolée, qu'il ne faut pas confondre avec celle dans laquelle elle se glisse.

C'est à-peu-près ainsi que les saints Peres expliquent ce que nous dit l'Ecriture de la conduite que tinrent les sages-femmes d'Egypte par rapport aux enfants des Hébreux: ils distinguent l'humanité &

(*a*) Par la même raison, il ne seroit point impossible qu'une action très-bonne, ne fût dirigée dans la suite à une fin très-criminelle, & que par-là il ne se rencontrât dans la volonté d'un actes successifs, dont le second très-mauvais, subséquent à l'action, n'empêchât pas qu'elle ne fût vraiment bonne dans le temps qu'on l'a faite, quoiqu'il en fit absolument perdre le mérite.

la compassion qu'elles eurent pour les enfants condamnés par une loi injuste, à périr en naissant, du mensonge qu'elles firent pour les sauver. Cette humanité & cette compassion furent récompensées par des prospérités temporelles (*a*) : l'Esprit Saint en fait l'éloge. Pour le mensonge, c'est une chose toute différente (*b*) ; il n'a point de part à ces louanges ; & quoique ce fût un moyen que la compassion inspira à ces femmes pour conserver la vie à des enfants injustement condamnés à la perdre, & que, suivant les apparences, elles le crussent légitime & nécessaire, c'étoit néanmoins une action particuliere & distincte, mauvaise en elle-même ; mais le principe dont elle émanoit, en étoit indépendant, & c'est-là uniquement ce que Dieu récompensa (*c*).

Il faut sur-tout faire attention à ce que nous avons déja observé, que tout ce que nous disons ici, suppose qu'une seconde fin vicieuse n'exclut point l'influence de la fin primitive & principale, & qu'elle se glisse plutôt dans l'action qu'elle n'y influe véritablement ; car si elle influoit ou déterminoit, elle deviendroit fin supérieure ou égale à celle qui est honnête & légitime, & elle imprimeroit alors à l'action sa malice.

Pour porter un jugement sain de ces sortes d'actions, il faut examiner le rapport qu'a cette fin repréhensible à l'action. Si elle ne la dirige pas, l'action conserve sa bonté. Mais si elle l'inspire, si l'action n'est qu'un moyen pour arriver à cette fin perverse, alors le bien qu'elle renferme n'étant point aimé ni recherché pour lui-même, n'est plus un

(*a*) Quia timebant Deum, ædificavit eis Deus domos. *Exod.* 1.

(*b*) Aliud faciebant obstetrices vivificando infantes. Aliud mentiendo Pharaoni. *S. Aug. in Exod.*

(*c*) Non est in eis remunerata fallacia, sed benevolentia, benignitas mentis, non iniquitas mentientis. *l.* 1. *de Mendac. c* 15.

vrai bien ; il prend le caractere du mal auquel il eſt dirigé : c'eſt un acte de vertu hypocrite également réprouvé par la religion & la raiſon. Et en effet, il eſt évidemment contre la raiſon de diriger une bonne choſe à une fin vicieuſe.

Un acte bien commencé peut quelquefois finir mal. On ſoupe un jeudi quelque temps avant minuit ; on prolonge ſon ſouper au-delà, en continuant de manger des mêmes mets qui étoient permis au commencement du repas, & qui ceſſent de l'être. On va à l'Egliſe dans l'intention d'aſſiſter religieuſement au Sacrifice de la Meſſe : on commence bien ; mais on y trouve l'occaſion de voler : on s'en occupe ; on le fait : ou bien encore, après avoir commencé d'entendre la Meſſe avec piété, on acheve d'y aſſiſter par hypocriſie. Ce n'eſt plus un ſeul & même acte, parce qu'il y a changement d'objet, ou au moins changement de motif & de volonté ; ce qui forme deux actions eſſentiellement différentes, qui ſe ſuccedent : elles ne paroiſſent former qu'une ſeule & unique action, parce qu'il n'y a quelquefois qu'une ſeule action extérieure ; mais la différence eſt ſenſible, & le mauvais motif qui ſurvient & prend la place de l'intention ſainte, qui d'abord avoit tout conduit, y fait un changement eſſentiel, & donne commencement à une action toute différente, parce que dans les actions, rien n'eſt ſi eſſentiel que la fin.

Il eſt auſſi ſans difficulté, qu'un même acte phyſique peut en même temps être bon & mauvais, lorſqu'il concerne deux objets différents, dont on enviſage l'un d'une maniere légitime, & l'autre dans des vues perverſes. On donne en même-temps l'aumône à une mere & à une fille ; à la mere, par compaſſion pour ſa miſere, ſans vouloir aucunement la diſpoſer à ſe prêter aux idées qu'on a ſur ſa fille ; à celle-ci, en vue de ſa beauté, & pour la ſéduire. Ce même acte phyſique renferme en même-temps deux actes moraux, dont l'un eſt bon, l'autre mauvais.

Article II.

Une même action peut-elle avoir différentes espèces de malice ou de bonté ?

Nous avons déja plus d'une fois prouvé ou supposé qu'une même action pouvoit avoir en même-temps differentes especes de bonté ou de malice, & nous n'y reviendrions pas ici, s'il ne s'étoit trouvé quelques Théologiens qui, pour avoir voulu subtiliser, ont donné en ce point, dans une opinion singuliere. Tel est en particulier le parti qu'a pris le célebre Vasquès, Théologien habile, mais un peu trop porté à la subtilité.

Il soutient qu'une action ne peut avoir une espece de bonté differente de celle qui lui est propre & naturelle : que si elle en pouvoit avoir une seconde, celle-ci viendroit sans doute de la fin qu'on s'y propose ; que cette fin ne peut donner à une action un double caractere de bonté : que si cette fin est différente de la fin naturelle de l'action, c'est elle alors qui caracterise seule l'action dont il s'agit, qui n'est bonne qu'à ce titre. Une aumône, par exemple, faite en esprit de pénitence & en vue de satisfaire à Dieu, n'a point au fond d'autre genre de mérite, que cette satisfaction qu'on s'est proposée.

Qui ne voit que ce raisonnement a moins de solidité que de subtilité, & qu'il tient plus du paralogisme que de difficultés réelles qui peuvent arrêter ? car s'il prouve assez bien, ce qui n'est pas contesté, qu'une bonne action dirigée à une fin qui ne lui est point naturelle, contracte le caractere de bonté qui est propre à cette fin, il ne prouve en aucune maniere qu'elle perde sa bonté intrinsèque & naturelle. Cette fin étrangere ne pourroit produire cet effet qu'autant qu'elle changeroit la nature de

l'action, ce qu'elle ne fait pas ; & l'aumône, par exemple, dont il s'agit ici, n'en est pas moins propre à soulager la misere des pauvres, pour être faite dans la vue d'expier les péchés dont on est coupable. Cet exemple qu'allegue Vasquès lui-même, prouve donc évidemment le contraire de ce qu'il prétend ; car l'aumône faite dans l'intention qu'il marque, a un double mérite, celui de l'expiation des péchés & celui de la charité ; mais dit-il, l'aumône ne peut avoir ce second mérite ; on ne l'a point en vue lorsqu'on l'a faite ; on ne vouloit que satisfaire à la justice de Dieu. Mais comment veut-on satisfaire à la justice de Dieu ? par une action dont on sait bien que l'effet propre & naturel est de soulager le prochain dans sa misere ; & que conséquemment on ne peut faire avec réflexion, sans vouloir donner au pauvre un secours proportionné à la qualité de l'aumône que l'on fait. On a donc alors réellement & nécessairement en vue l'une & l'autre fin, & l'action par une conséquence nécessaire, a le double caractere de bonté qui y est attaché : comme un vol qu'on ne fait que pour préparer les voies à un plus grand crime, à la double malice & du larcin & de l'autre crime, où il conduit : & effectivement ce qui fait la bonté ou la malice de nos actions, c'est comme nous l'avons déja dit souvent, leur conformité ou leur opposition avec la droite raison & les regles des mœurs. Une même action ne peut-elle pas avoir cette conformité ou cette opposition à plusieurs titres ? l'avoir par elle-même & de sa nature ; l'avoir encore à raison de certaines circonstances singulieres, & sur-tout de la fin qu'on s'y propose ?

Ne vouloir s'attacher qu'à la fin de l'action pour juger de sa bonté ou de sa malice, ce seroit s'exposer à en juger mal : car la fin peut-être la même & le mérite n'être pas égal. On peut, par exemple,

également agir par le motif de la charité & mériter une moindre récompense, non seulement parce que la charité n'est pas si fervente, mais encore parce que l'action qui se fait par ce motif n'est pas si parfaite. Toutes choses égales, il y a plus de mérite à renoncer pour Dieu à tous ses biens, qu'à ne se dépouiller que d'une partie; à souffrir le martyre, qu'à ne sacrifier que sa fortune, quoique l'amour qui préside à l'un & à l'autre sacrifice, soit parfaitement égal. Aussi Dieu ne récompense pas seulement dans nos actions la fin qu'on s'y propose, mais le fonds même & la substance de l'action. Chaque vertu aura sa récompense particuliere, & la supériorité du mérite de la fin qu'on s'est proposée n'effacera point le mérite propre des bonnes actions qu'on a faites.

III. QUESTION.

ARTICLE I.

L'action extérieure ajoute-t-elle à l'acte intérieur qui la dirige, un nouveau degré de bonté ou de malice?

CE qu'on entend ici par un acte intérieur, c'est la volonté absolue & efficace de faire une action bonne ou mauvaise; une aumône par exemple ou un larcin. Cette volonté peut être suivie de l'effet, ou n'en point avoir, à cause des obstacles qu'on a rencontrés dans l'exécution. L'acte extérieur est l'exécution de cette volonté, le larcin effectif ou l'aumône. On convient de tant de choses sur la question presente, que la décision en devient très-peu intéressante pour la pratique, &

que quelque parti que l'on prenne, on doit toujours tenir une conduite égale & uniforme.

Car 1°, on convient dans tous les sentiments, que la volonté absolue de faire une action vertueuse, qu'une force majeure empêche de faire réellement, est aux yeux de Dieu, qui voit le cœur, d'un grand mérite; que ce mérite, toutes choses égales d'ailleurs, est d'autant plus grand que la volonté est plus forte & plus décidée. On convient également, que la volonté de faire un mal est un péché, plus ou moins grief, suivant que l'action qu'on a dessein de faire est plus ou moins criminelle; ensorte que le péché est mortel, quoiqu'on n'en vienne pas jusqu'à l'exécution, lorsque l'action est en elle-même une faute mortelle.

2°. On convient encore, que lorsque l'acte intérieur & extérieur sont unis ensemble, c'est-à-dire, lorsque la volonté de faire quelque chose est suivie immédiatement de l'action même, & qu'il n'y a rien de plus dans l'un que dans l'autre, la bonté ou la malice de l'acte intérieur & de l'acte extérieur est absolument la même, parce que l'un & l'autre ne forment qu'un seul & même acte dans l'ordre moral. Car l'acte extérieur ne peut devenir un acte moral, qu'autant qu'il est volontaire, & conséquemment uni à un acte intérieur dont il émane. C'est dans cet acte intérieur que s'unissent toutes les différentes actions intérieures, qui contribuent souvent à former ce qui d'ailleurs n'est qu'une seule & même action morale. Combien, par exemple, d'actions physiques différentes se rencontrent dans un seul & même larcin! Que de démarches pour se rendre dans le lieu où l'on commet le crime? que de précautions pour n'être pas découverts! que d'efforts pour réussir? Quand néanmoins tout cela se fait immédiatement, il n'en résulte qu'un seul & même péché, parce qu'il n'y a qu'un seul & même acte de volonté, d'où émanent toutes ces actions

actions extérieures. (*a*) Nous ne parlons que de l'unité du péché, & non de sa griéveté.

On suppose ici une union réelle entre la détermination de la volonté, & l'exécution de cette détermination. Car si on a conçu d'abord un dessein, qu'on n'ait exécuté qu'après un certain intervalle, il en résulte deux actions différentes, comme le remarque S. Thomas (*b*), parce qu'il y a eu une premiere volonté sans effet, & un renouvellement de cette volonté suivie enfin de l'exécution.

3°. On convient encore, que les mauvaises action ne sont pas seulement défendues, mais encore la simple volonté de les commettre; & que pour les bonnes actions qui sont de précepte, chacun doit être dans la disposition habituelle de les faire, toutes les fois que la loi, qui en a été portée, en imposera l'obligation. Aussi Dieu, sur la même chose & pour le même objet, a fait deux Commandements exprès & différents. Par le premier, il défend toutes les actions extérieures, qui peuvent faire tort au prochain dans ses biens (*c*). Par le second, il défend aussi expressément, & dans un plus grand détail encore, la volonté de faire aucune de ces actions (*d*); pour faire sentir plus fortement qu'il défend également le crime & le simple desir de le commettre.

4°. On convient que, quoiqu'il en puisse être du rapport de l'acte extérieur à l'acte intérieur dont il émane, on doit absolument faire connoître dans la confession, si l'on en est venu jusqu'à l'exécu-

(*a*) Cùm actus non ponatur in genere moris nisi per voluntatem, ideò secundùm unitatem voluntatis judicandum est, de unitate ejus quod in genere moris dicitur. *S. Th. in 2. dist.* 42.

(*b*) Si quis primo tantùm velit & postèa volens faciat, sunt duo peccata, quia iteratur voluntatis actus. *Id. Q. 2. de malo.*

(*c*) Non adulterabis... Non furtum facies.

(*d*) Non concupisces uxorem proximi tui, non domum... & omnia quæ ejus sunt.

tion des péchés dont on s'accuſe ; parce qu'on doit faire connoître au Confeſſeur le péché tel qu'on l'a commis (*a*). Et quand même on ſeroit auſſi coupable pour avoir conçu un mauvais deſſein, que pour l'avoir exécuté, il n'en ſeroit pas moins néceſſaire de déclarer, ſi l'on s'en eſt tenu a un ſimple déſir ; ſi l'on y a joint des efforts & des démarches pour l'exécuter ; ou ſi on l'a réellement mis à exécution. Sans cela le Confeſſeur ne pourroit donner les avis convenables ; l'exécution d'un crime en exige de différents du ſimple projet. Elle demande ſouvent des précautions, pour en prévenir les ſuites ; des meſures pour réparer le dommage, qui en a pû naître, & qu'un acte purement intérieur ne peut jamais cauſer ; elle peut enfin être punie de cenſures.

5°. On convient, que quand même l'acte extérieur n'ajouteroit à l'acte intérieur aucun degré de mérite ou de démérite, les Légiſlateurs peuvent néanmoins promettre des récompenſes particulieres pour des actions extérieures, ou infliger des châtiments, quoiqu'ils ne récompenſent ni ne puniſſent la volonté de les faire la plus décidée. Et en effet ce n'eſt pas ſeulement la bonté ou la malice abſolue des actions que les Légiſlateurs conſiderent, mais l'utilité ou le déſavantage, qui en réſulte pour la ſociété. Or ce n'eſt que par des actions extérieures, des ſervices réels ou des dommages effectifs, qu'on peut être utile ou nuiſible aux ſociétés. Auſſi nous avons remarqué dans les Conférences ſur les Loix, que les Légiſlateurs, même Eccléſiaſtiques, ne ſont dans l'uſage de preſcrire ou de défendre directement que des actions extérieures.

6°. Quelque mérite que puiſſe avoir aux yeux de Dieu, le deſir du bien, quelque grande que ſoit la récompenſe qu'il lui deſtine dans le Ciel ; c'eſt néanmoins le ſentiment commun des Théologiens

(*a*) Sylvius 1. 2. Q. 20. *versùs finem.*

que l'exécution du bon desir qu'on avoit conçu sera suivie d'une récompense particuliere, d'une béatitude, qu'ils nomment accidentelle; & il est très-aisé de concevoir, que la grace que Dieu a faite aux Saints de faire réussir leurs bons desseins, les suites heureuses que ces bons desseins auroient eus pour la gloire de Dieu & le salut du prochain, feront naître dans leurs ames des sentiments de joie & de contentement, qu'une simple bonne volonté sans effet ne doit pas ordinairement causer.

7°. On convient que pour l'ordinaire & dans la pratique, l'action extérieure ajoute de nouveaux degrés de bonté ou de malice à la simple volonté de la faire. Car 1°. le plaisir ou la peine que l'action cause se fait sentir plus vivement, lorsqu'on la fait réellement, que lorsqu'on n'en a que le desir ou la volonté. Et c'est-là souvent l'occasion d'un plus grand mérite & d'un plus grand sacrifice ou d'un goût plus vif pour le péché (*a*). Il faut communément plus de vertu pour soutenir les peines & les douleurs, que peuvent causer les pratiques de la mortification chrétienne, que pour ne s'y assujettir qu'en idée & par le desir de son cœur. La peine & le plaisir, qui ne sont que dans l'imagination, ne sont qu'une ombre assez foible d'un plaisir réel, & d'une peine présente. 2°. Les actions extérieures donnent occasion de renouveller la bonne ou mauvaise volonté qu'on avoit conçue, elles lui donnent une nouvelle force; & les mouvements du corps, qui accompagnent l'action, excitent dans la volonté plus d'activité, plus d'ardeur pour le bien & pour le mal. *Vix fieri potest*, dit Hugues de Saint-Victor, *de Sacr. page* 14, c. 6. *ut voluntas opere suo non augeatur.*

(*a*) Quod manu non faciunt, corde faciunt, multò autem est melius & sine controversiâ verius, ut etiam manibus fiat. *S. Aug. tract.* 58. *in Joan.* Il parle du lavement des pieds.

C'eſt dans ce ſens que Saint Auguſtin (*a*), & Saint Jerôme (*b*) enſeignent, que les génuflexions, les proſtrations, & les autres témoignages extérieurs de piété, qui accompagent la priere, la rendent plus fervente & plus efficace. 3°. L'action extérieure eſt ſujette à éprouver dans l'exécution, des obſtacles, auxquels ſouvent on ne s'étoit pas attendu. Pour les vaincre, il faut que la volonté faſſe de nouveaux efforts, recherche de nouveaux moyens; & c'eſt-là ſans doute un bien ou un mal de plus, ſuivant que l'action eſt bonne ou mauvaiſe. Ajoutons, 4°, ce qui eſt d'une grande conſidération, le ſcandale ou l'édification, qui ne peut venir que des actions extérieures. On peut bien ſe repréſenter l'un & l'autre par la penſée, le ſouhaiter, mais le ſcandale & l'édification réelles, ont bien d'autres ſuites, & l'événement fait connoître en ce genre bien des choſes, qui n'avoient pû être l'objet de la volonté, avant que l'exécution les eût manifeſtées.

8°. Il n'eſt point encore douteux, qu'il eſt certaines actions, qui, toutes choſes égales, ont un mérite particulier que la volonté de les faire ne peut avoir. Par exemple, la ſimple volonté de recevoir un Sacrement n'eſt point équivalente au Sacrement même, & ne produit point les mêmes effets de grace & de ſainteté; fût-on dans l'impoſſibilité la plus abſolue de le recevoir: à moins qu'on ne fût dans ces diſpoſitions parfaites de vertu & de charité, qui juſtifient indépendamment des

(*b*) Neſcio quomodo, cùm hi corporis motus fieri, niſi motu animi præcedente non poſſint, eiſdem rurſus viſibiliter factis, ille interior invisibilis, qui eos fecit, augetur, ac per hoc cordis affectus creſcit. *S. Aug. l. de cur. pro mortuis. c. 5.*

(*c*) Quando Deum genu poſito adoramus, & fixo in terram poplite, magis quod ab eo poſcimus, impetramus. *S. Hyer. c. 3. ad Eph.*

Sacrements (*a*). Sans cela il faut les recevoir effectivement, pour obtenir la grace qui y est attachée. La raison en est sensible. La bonté de ces actions ne vient pas seulement de leur valeur intrinseque, & de la perfection naturelle des actes de vertu qu'on fait pour s'y disposer, mais encore davantage d'un mérite sur-ajouté, étranger, & qui dépend uniquement de la volonté de Dieu. Or ce mérite il l'a attaché à l'action même.

Nous ne prétendons pas, que lorsqu'on ne peut absolument recevoir un Sacrement utile ou encore plus, nécessaire au salut, que Dieu n'y supplée par une grace équivalente & proportionnée à l'ardeur du desir & à la ferveur des dispositions; que ces dispositions mêmes ne puissent être plus parfaites en elles-mêmes, que celle des personnes qui recoivent actuellement le Sacrement: mais on ne reçoit pas pour cela la grace sacramentelle, attachée à la réception réelle. Delà l'obligation de recevoir le Sacrement, si les obstacles viennent à cesser.

Les Théologiens disent la même chose du Martyre, qu'ils égalent aux Sacrements en ce point, & qui réellement peut les suppléer. Dieu, en faveur de ceux qui le souffrent réellement, & qui en perdant la vie se trouvent hors d'état d'acquérir de nouveaux mérites, y a attaché un mérite particulier, que la simple volonté de l'endurer ne donne point. Il y a d'ailleurs bien loin à ne souffrir le martyre qu'en idée, & par le desir du cœur, & le souffrir réellement.

(*a*) Non dubium est quin sit utilius sacramenta recipere, quàm solam voluntatem habere ea recipiendi, quia sacramenta valent secundùm institutionem Christi ex opere operato, non autem ex opere operantis, ex cujus parte actus morales habent bonitatem aut malitiam. Christus autem valorem operis operati non dedit voluntati recipiendi sed ipsis sacramentis. *Sylvius* 1. 2. *Q.* 20. *art.* 4. *ad* 5.

Quant aux œuvres satisfactoires (*a*). Il est constant, que quand même le mérite seroit égal, de les faire reellement & de le desirer, il ne s'ensuivroit pas qu'on satisfit également. On ne satisfait, qu'autant que ces actions sont pénibles & coûtent à la nature. Or la pénitence extérieure & effective se fait bien mieux sentir, & coûte davantage que le simple desir de s'y assujétir. Si quelquefois Dieu tient également compte à un pécheur du desir qu'il a de satisfaire à sa justice, c'est que ce desir est accompagnié d'une satisfaction réelle, fondée sur la vivacité extraordinaire de la contrition, & sur l'amertume du regret que ce pécheur a de ses péchés.

Ceci supposé, & excepté, comme on en convient assez communément, & même universellement pour la plupart des articles; ce qui reste à décider, c'est de savoir si lorsque la volonté de faire une bonne ou une mauvaise action est entiere, absolue, & aussi forte qu'il est nécessaire pour la faire effectivement, la bonté ou la malice de cette bonne ou de cette mauvaise volonté est égale à la bonté ou à la malice de l'action même. On a déja vu que dans la pratique cela n'arrive gueres, au moins lorsqu'il ne s'agit que d'une volonté simple & qu'il n'y a rien de plus; mais en supposant cette volonté aussi parfaite, que celle qui produit l'action même, qu'en faut-il penser? Nous répondons, que cette volonté est aux yeux de Dieu d'un aussi grand mérite, ou une aussi grande faute que l'action extérieure (*b*). Car l'acte extérieur ne

(*a*) Melius est... jejunando satisfacere... quàm solum ista velle; non quod coram Deo melior sit.. qui jejunat, quam qui æqualem voluntatem habet, impeditur autem aliunde, sed quia non solum pendet a voluntate facientis, sed etiam ex parte operis, quatenùs est pœnale. *Sylv. ibid.*

(*b*) Tantùm meretur qui perfectam voluntatem habet aliquod bonum faciendi quàm si faceret illud. *S. T. in, 2 dist. 40. Q. I. art. 3.*

pourroit ajouter à la volonté de le faire un nouveau degré de mérite ou de malice, qu'autant qu'il en renfermeroit quelqu'un qui lui fût particulier. Il n'en renferme aucun : dans nos actions, il n'y a de bien & de mal que celui qui est dans la volonté & auquel elle a donné son consentement. Or la volonté est toujours supposée la même ; aussi vive, aussi forte, aussi sincere, soit qu'on en soit venu jusqu'à l'exécution ; soit qu'on ne l'ait pu faire à cause des obstacles qui s'y sont rencontrés (*a*). Effectivement ce qui ne dépend pas de nous ne peut rendre nos actions meilleures ou plus mauvaises. Dans la circonstance dont nous parlons, on a fait tout ce qu'on pouvoit. L'exécution n'a pas manqué faute de volonté, mais uniquement parce qu'on s'est trouvé arrêté par des obstacles, qu'on n'a pu surmonter ; aussi est-ce une maxime commune que la volonté est toujours supposée pour le fait, lorsqu'il n'y a que l'impuissance qui y met un obstacle (*b*).

Ici on pourroit alléguer en preuve ce que nous dit l'Ecriture (*c*) au sujet du sacrifice d'Abraham. Dieu lui avoit commandé d'immoler son fils. Abraham se disposa à obéir à un ordre si rigoureux. Dieu se contenta de sa bonne volonté, qui mérita à ce saint Patriarche les mêmes graces, que s'il l'eût réellement immolé. Mais cet exemple ne prouveroit rien bien directement, que pour les

(*a*) Si possibilitas desit voluntate existente perfectâ, ut operaretur, si posset, defectus perfectionis, quæ est in actu exteriori, est simpliciter involuntarius: involuntarium autem sicut non meretur præmium operando, ita non tollit aliquid de præmio vel de pœnâ, si homo involuntariè simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum. *S. Thom. in* 2. *dist.* 40. *art.* 3.

(*b*) Quid planius quàm quod volumus pro facto reputetur, ubi factum excludit necessitas. *S. Bern. Epist.* 77.

(*c*) Quia fecisti hanc rem, & non pepercisti filio tuo propter me, benedicam tibi. *Gen.* 22.

circonſtances où la volonté a déja fait beaucoup de ſon côté, & ſurmonté les plus grandes difficultés. Car Abraham accomplit réellement ce qu'il y avoit de plus difficile dans le commandement que Dieu lui avoit fait ; l'exécution n'y auroit rien ajouté. Il avoit tout préparé pour le ſacrifice. Le bûcher étoit dreſſé. Son fils y étoit couché. Déja il avoit le bras levé pour porter le coup mortel. Il fallut qu'un Ange l'arrêtât & l'empêchât de frapper cette chere victime. La volonté étoit alors trop décidée, trop proche de l'exécution, trop ſemblable à l'action extérieure, pour n'avoir pas le même mérite. Et certainement quand on en eſt aux mêmes termes qu'Abraham, qu'on a déja fait les plus grands efforts & les plus grands ſacrifices, qui pourroit douter que la volonté, qui les a fait faire, ne fût auſſi agréable à Dieu que l'action même ?

Mais quand même on n'auroit pas été ſi loin & qu'on ſe trouvât arrêté juſques dans les efforts qu'on a faits, pour exécuter ce qu'on avoit projetté, on pourroit avoir un égal mérite, ou être également coupable, comme nous l'avons déja établi ; & ſi l'exemple d'Abraham ne confirme pas dans toute ſon étendue la preuve que nous en avons donnée, l'oracle célebre de Jeſus-Chriſt au ſujet du deſir de l'adultere, la met abſolument hors d'atteinte.

Si quelqu'un, dit notre Seigneur (*a*), regarde une femme avec des yeux adulteres, il a déja commis le crime dans ſon cœur. Le Sauveur du monde égale ici viſiblement la malice du déſir à celle de l'action même. Ce qu'on pouvoit ici ſuppoſer de plus que la ſimple volonté, tels que des regards criminels, y ajoute trop peu de choſe pour égaler l'exécution du crime, ſi la volonté de le

(*a*) Omnis qui vider mu- ' eam, jam mœchatus eſt eam. lierem ad concupiſcendam ; in corde ſuo. *Math.* 5.

commettre n'étoit pas aussi criminelle, que le péché extérieur, qui en est l'objet (*a*).

Il faut au reste prendre garde d'abuser de ce que nous enseignons ici du mérite de la bonne volonté, lors même qu'elle n'a pu avoir son exécution, & de donner dans les vaines imaginations de quelques faux mystiques, qui s'épuisent en desirs de bonnes œuvres, qui ne sont point à leur portée, & font consister au moins une partie de leur perfection dans ces souhaits chimériques. Il est bon sans doute de desirer de faire pour Dieu plus qu'on ne fait, & que l'état où l'on est ne le permet, pourvu que d'ailleurs on s'acquitte de ses devoirs. Mais se flatter, que parce qu'on desire d'aimer Dieu autant que l'a fait celle qu'il a choisie pour être la Mere de son Fils, de donner sa vie pour lui, comme l'ont fait les Martyrs, ce désir est équivalent à l'amour que la Sainte Vierge a eu pour Dieu & au Martyre, ce seroit une dangereuse illusion. Cette imagination seroit d'autant plus fausse, que pour que ce desir égalât la charité de la Sainte Vierge & le courage des Martyrs, il faudroit qu'il partît d'un cœur aussi enflammé, & d'une volonté aussi parfaitement dévouée à Dieu, ce qui ne peut être par rapport à sa sainte Mere, & ce qui n'est point, au moins dans l'ordre commun, par rapport aux Martyrs, qui ont réellement fait le sacrifice de leur vie.

On doit encore moins se rassurer sur les bons desirs qu'on n'exécute pas, si l'on ne fait pas d'ailleurs tout ce qu'on peut. L'acte interieur tend tous jours à l'extérieur ; & la volonté n'est jamais parfaite pour ce qu'elle ne peut atteindre, lorsqu'elle n'accomplit pas effectivement tout ce qui n'est pa-

(*a*) Si cui.. non contingat facultas concumbendi cum muliere alienâ.. & si potestas detur, factarum esset, non minus reus est quam si ipso facto deprehenderetur. *S. Aug. l. 1. de lib. arb. c. 3.*

au-dessus de ses forces, (*a*).

Ce seroit encore une illusion plus dangereuse, de penser que lorsqu'on a une fois eu la volonté de commettre un péché, on ne doit plus se contraindre pour ne le pas exécuter, parce qu'après tout on n'en sera pas plus coupable, ni puni davantage. Cette conséquence seroit absurde & absolument contraire aux principes que nous avons établis. Car l'exécution d'une mauvaise volonté n'ajoute rien à la malice du projet, que lorsqu'il n'y a rien de plus dans la volonté, quand elle n'exécute pas son premier dessein, que quand elle l'exécute. Et c'est ce qui n'est pas dans le cas proposé, où l'on suppose une réflexion au moins implicite sur l'inutilité de se gêner, & de se priver de la satisfaction attachée à la consommation du crime qu'on avoit projetté. Cette réflexion renferme un renouvellement de volonté, & conséquemment un nouveau péché ; elle renferme encore une détermination plus forte & une affection plus grande pour la faute qu'on commet. D'ailleurs la plupart des péchés extérieurs ont des suites qu'on est obligé de prévenir ; ils font plus aisément naître des habitudes ; ils ont plus de force pour les affermir ; ils peuvent causer des scandales, avoir des imitateurs, &c. Sans compter que les Théologiens enseignent encore qu'il y aura dans l'enfer des peines accidentelles pour les actions extérieures, différentes de celles dont Dieu punit les mauvaises volontés qui n'auront point eu de suites, quoiqu'on eût été également disposé à les exécuter.

Loin donc de s'applaudir ou de se mettre peu en peine d'avoir exécuté les mauvais desseins qu'on avoit conçus, on doit en être singulièrement affligé ; & lorsqu'on n'a pas fait tout le mal qu'on vouloit, en rendre graces à Dieu à l'exemple de

(*a*) Sylvius, *ubi suprà*.

David, ainsi que du bien dont il nous a fourni les occasions.

Tout ce que nous avons dit dans cette question, suppose que la bonté & la malice de nos actions est originairement dans la volonté, & que de là elles passent dans l'action extérieure : ce n'est pas qu'à considérer les choses en général, la bonté & la malice ne soient primitivement dans l'action même. Et en effet nos actions ne sont bonnes ou mauvaises, qu'autant qu'elles sont conformes ou opposées à la droite raison. Cette conformité & cette opposition viennent de la nature de l'action, & sont indépendantes de la volonté. Ce n'est même que la bonté ou la malice naturelle d'une action, qui donne à la volonté de les faire le caractere de bonté ou de malice qu'on peut lui attribuer. Il n'y a, par exemple, de mérite dans la volonté de prier, & de péché dans le desir de blasphémer, que parce que la priere est un acte de vertu, & le blasphème un crime.

Mais lorsqu'on considere les actions en particulier, & comme dit S. Thomas, *prout in facto consistunt*, & quant à l'imputation, quoique l'action ait en elle-même sa bonté ou sa malice absolue, elle ne l'a par rapport à nous, que dépendamment de la volonté ; puisqu'elle ne nous est imputée qu'autant qu'elle y a consenti. C'est ce consentement qui fait originairement notre mérite & notre crime, & l'action extérieure n'a de bonté ou de malice pour nous, que conséquemment à ce consentement (*a*).

Puisque c'est de l'acte intérieur de la volonté, que vient la bonté & la malice de l'acte extérieur

(*a*) Si consideretur bonitas exterioris actus, secundùm quod est in ordinatione & apprehensione rationis, prior est quam bonitas actûs voluntatis ; sed si consideretur secundùm quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium ejus. *S. Th.* 1. 2. *Q.* 20. *art.* 1.

qui la suit, c'est une conséquence nécessaire que toute la bonté & toute la malice de cet acte intérieur se répandent sur l'action même. Ainsi plus la volonté de la faire est forte, plus elle est parfaite dans les vues qu'elle se propose, plus aussi l'action qu'elle produit a de bonte & de mérite, autant néanmoins que cette action est susceptible de cette bonté ; car nous ne parlons ici que d'une volonté raisonnable & effective. Quelqu'un, par exemple, ne donne qu'une petite somme d'argent, incapable de fournir aux besoins des pauvres d'une ville ; sa volonté néanmoins est d'y pourvoir. Cette volonté peut bien être réelle en lui, partir d'un grand fonds de charité, être d'un très grand mérite devant Dieu ; mais ce mérite ne se communique point à l'aumône qu'il fait ; elle n'a aucune proportion avec l'idée qu'il se propose, & ne peut produire l'effet dont il s'agit. Cet effet peut bien être l'objet de ses desirs, mais non de son aumône & de la volonté qui le détermine à la faire : volonté nécessairement bornée au soulagement du nombre de pauvres, proportionné à la somme qu'il donne. Mais si la somme elle-même avoit cette juste proportion, quoique par l'événement l'effet ne s'ensuivît pas, parce que la bonne intention de celui qui la faite n'auroit pas été bien remplie, ou parce qu'une partie de la somme, avant la distribution, eût été perdue par accident, ou dissipée par ceux qu'il avoit chargés de la distribuer, alors l'aumône qui se feroit du reste auroit tout le mérite de la volonté qui l'avoit inspirée.

Le genre & la gravité de la malice qui est dans la volonté, se communique toute entiere à l'action avec plus d'étendue encore que la bonté, puisqu'elle s'y communique lors même que l'action extérieure n'a point une vraie proportion avec la volonté dont elle émane. Ainsi celui qui en ne faisant qu'une légere blessure voudroit néanmoins

par-là causer la mort, seroit devant Dieu coupable d'homicide.

Article II.

Les divers événements qui peuvent arriver en conséquence des actions que nous faisons, y ajoutent-ils quelques nouveaux degrés de bonté ou de malice ?

Il est évident que nos actions sont d'autant plus excellentes ou plus mauvaises, qu'elles peuvent avoir des suites plus avantageuses ou plus funestes. Ces suites font vraiment partie de l'action, puisqu'elles y sont liées & qu'elle en est le principe. Delà vient la malice singuliere des actions scandaleuses, & le mérite supérieur de celles qui sont édifiantes & propres à produire de grands biens ; quoique celles-ci en elles-mêmes ne paroissent pas quelquefois d'un grand prix, & n'ayent rien de frappant & de singulier. Déja nous l'avons établi en parlant des actions volontaires, & posé en même temps les principes, d'après lesquels ces suites bonnes ou mauvaises peuvent & doivent être imputées. Mais comme ces suites prévues ou imprévues, n'arrivent pas toujours, on demande ici si l'événement ajoute réellement quelque chose à la bonté ou à la malice de l'action.

Ce que nous venons de dire de l'action extérieure, que par elle-même elle ne contribue point à sa bonté & à sa malice, qui dépend uniquement de l'acte intérieur ou de la volonté de la faire, doit ici à plus forte raison former la décision. L'événement qui s'ensuit de nos actions, ne contribue précisément en rien à leur bonté ou à leur malice ; il n'y entre qu'autant qu'il a été l'objet de la volonté, qui l'a prévu ou dû prévoir ; & on l'a toujours

dû faire, toutes les fois que l'action qu'on a faite étoit de nature à produire un certain effet. Les événements ne dependent pas de nous ; nous pouvons faire avec les meilleures intentions du monde, les choſes les plus capables de produire les plus grands biens, & malheureuſement y trouver des obſtacles & ne pas réuſſir, malgré tous nos efforts. Nous ne ſommes pas alors privés du mérite de notre bonne volonté, & de l'action que nous avons faite en conſéquence ; cette action conſerve toujours ſon caractere de bonté, proportionnée aux fruits qu'elle étoit propre à produire, & que nous nous étions propoſés. Nous ne pouvons que planter & arroſer, à cela ſe borne tout notre mérite, & nous l'avons également independamment de l'accroiſſement qui dépend de Dieu ſeul (*a*).

De même auſſi, quoique les ſuites d'une mauvaiſe action que nous avions ſujet de craindre, n'arrivent pas, lorſque cette action eſt de nature à pouvoir les produire, ou que nous les avons prévues, nous en ſommes néanmoins reſponſables. Ainſi, par exemple, quelqu'un qui dans l'yvreſſe a coutume de ſe laiſſer aller à des emportements, à des violences, &c eſt effectivement coupable de ces ſuites naturelles & ordinaires de ſon yvreſſe, lors même que d'heureuſes circonſtances les empêchent : ſa volonté en a poſé librement la cauſe, & toute la malice de ces ſortes d'effets eſt dans la volonté qui s'eſt déterminée à faire ce qui y pouvoit donner occaſion.

L'événement qui peut s'enſuivre d'une action, n'eſt imputé qu'autant que non-ſeulement on a pû & dû le prévoir, mais qu'on étoit obligé d'omettre par cette raiſon l'action qu'on a faite (*b*). Ainſi,

(*b*) Qui incrementum dat Deus. 1. Cor. 3. 7.

(*a*) Eventus ſequens, ſi eſt præcogitatus, addit ad bonitatem & malitiam actûs; cùm enim cogitat, quod mala ex opere ſuo poſſunt ſequi, apparet quod volun-

Jesus-Christ ne pouvoit répondre à aucun titre des péchés que commirent les Juifs à l'occasion de sa prédication, de ses bonnes œuvres & de ses miracles; parce qu'il n'y donnoit réellement aucune occasion véritable, que ces péchés venoient entiérement de leur malice; & que ce n'étoit pas certainement une raison d'omettre ce qui étoit nécessaire pour prouver la divinité de sa mission, instruire les hommes & consommer l'ouvrage de leur rédemption. Ainsi les Ouvriers évangeliques n'en font pas moins des actions très-saintes, & entiérement irréprochables, en travaillant au salut des peuples & se livrant aux fonctions du zele, quoiqu'ils sachent très-bien que la plupart n'en profitent pas, qu'ils en deviennent quelquefois plus coupables, & que plusieurs en abusent au point de s'endurcir dans le crime, & d'en prendre occasion d'en commettre de nouveaux.

Nous avons déja observé que pour avoir le mérite du bien, il faut au moins avoir une intention générale de le procurer; qu'un Prédicateur, par exemple, pour avoir le mérite des conversions qu'il fait par ses instructions, doit se proposer de convertir ceux qui viennent l'entendre. Mais on peut être coupable des suites mêmes d'une action qu'on ne se propose ni ne desire en aucune maniere, dès que l'action en est la cause, & qu'on a dû s'y attendre ou prévoir, que tel pourroit en être l'effet.

tas ejus magis est deordinata, cùm propter hoc non dimittit. Si non sit præcogitatus, & per se sequatur ex tali actu, aut in pluribus, eventus sequens addit ad bonitatem aut malitiam. Manifestum est enim meliorem esse actum ex quo plura bona, & pejorem ex quo plura mala possunt sequi; si autem per accidens & in pauciori-bus, tunc eventus non addit, non enim judicium est ferendum ex eo quod per accidens est. *S. Th.* 1. 2. *Q.* 20.

IV. QUESTION.

Qu'eſt-ce qu'on entend par les circonſtances d'une action ? Et comment peuvent-elles contribuer à ſa bonté & à ſa malice ?

Ce que nous avons à dire au ſujet des circonſtances des actions, eſt extrêmement ſimple, & mérite plutôt d'être propoſé que diſcuté.

En général les circonſtances d'une action ſont des manieres de la faire, qui lui ſont purement accidentelles, & ſans leſquelles on la peut faire également. Dans le vol, par exemple, les circonſtances d'un lieu ſaint ou profane, public ou particulier, ſont différentes manieres de voler, dont aucune n'eſt eſſentielle au larcin; puiſque c'en eſt également un, quel que ſoit le lieu où l'on prend le bien d'autrui. Le terme de circonſtance eſt ici employé, par une métaphore tirée des choſes corporelles. On dit que des corps en environnent un autre, *circumſtant*, lorſqu'ils le touchent ou médiatement ou immédiatement, & l'entourent de toutes parts. Ainſi certaines qualités de nos actions en ſont nommées les circonſtances, parce qu'elles les accompagnent & les environnent en quelque ſorte (*a*).

(*a*) Nomen circumſtantiæ ab his quæ in loco ſunt derivatur ad actus humanos: dicitur autem in localibus aliquid circumſtare, quod eſt quidem extrinsècum a re, tamen attingit ipſam, vel appropinquat ei, ... & ideò quæcunque conditiones ſunt extra ſubſtantiam actûs, & tamen (eum) attingunt aliquo modo.. circumſtantiæ vocantur. *S. Th.* 1. 2. *Q.* 7. *art.* 1.

Article Premier.

Les circonſtances d'une action contribuent-elles à ſa bonté ou à ſa malice ?

Il eſt certain, que les circonſtances dans leſquelles nous agiſſons, peuvent contribuer beaucoup à la bonté ou à la malice de nos actions (*a*). Cette propoſition eſt ſi évidente qu'elle n'a pas beſoin de preuves. Car d'où vient la bonté & la malice de nos actions, ſinon de leur oppoſition ou de leur conformité avec la droite raiſon ? Mais s'il eſt des objets oppoſés ou conformes à la droite raiſon, n'eſt-il pas auſſi dans nos actions des circonſtances que la droite raiſon approuve, d'autres contre leſquelles elle reclame ? Frapper quelqu'un avec violence, ſans qu'il l'ait mérité, c'eſt ſans doute une action que la raiſon condamne ; mais ſi c'eſt un pere, ſi c'eſt un lieu public ou ſacré où l'on le fait, ces circonſtances ne rendent-elles pas la crime beaucoup plus odieux ? Au contraire l'aumône eſt une action très-ſainte & très-agréable à Dieu ; mais la faire a un ennemi, mais aller chercher dans ſa retraite le pauvre abandonné, ne ſont-ce pas là des circonſtances qui rendent l'aumône plus méritoire, & lui donnent un nouveau prix ? On peut voir encore le *Chapitre 6* de Saint-Mathieu, ou Jeſus-Chriſt, en nous recommandant la priere, l'aumône, la mortification, entre dans le détail des circonſtances qui doivent accompagner ces bonnes œuvres, & les rendent plus méritoires & plus agréables à Dieu. Et en effet les circonſtances ne font qu'un tout avec l'ac-

(*a*) Cùm ex circumſtantiis humani actus diſponantur in ordine ad ultimum finem, earum ſpeculatio maximè ad Theologos pertinet. *Ibid. art.* 2.

tion même ; elles ſont l'objet de la volonté, autant que le fond & la ſubſtance de l'action. Il eſt donc tout naturel que la bonté & la malice particulieres qu'elles peuvent renfermer rejailliſſe ſur l'action dont elles font partie, & en augmente la bonté ou la malice primitive. C'eſt pourquoi le Concile de Trente a décidé (*a*), qu'il étoit dans les actions des circonſtances eſſentielles, qu'il falloit néceſſairement déclarer dans la confeſſion, parce que ſans cela le Confeſſeur ne pourroit prononcer ſûrement ſur l'état de la conſcience du Pénitent, ni connoître ſuffiſamment la nature & l'énormité des péchés dont il s'eſt rendu coupable : ces circonſtances ſont, ſuivant la définition du Concile, celles qui changent l'eſpece des actions, & on doit porter le même jugement de celles qui en augmentent notablement la malice.

Article II.

Comment les circonſtances peuvent-elles changer la nature de nos actions ?

Une circonſtance peut de deux manieres changer la nature & l'eſpece de nos actions. Premiérement en leur ôtant la qualité morale, qui leur eſt propre, & en leur donnant une nouvelle, toute différente. 2°. Lorſque ſans rien changer au caractere naturel de bonté & de malice, qui les diſtingue, elle y en ajoute ſeulement un nouveau d'une différente eſpece.

Le premier & le plus eſſentiel changement, que les circonſtances peuvent produire dans nos actions, c'eſt d'en changer la nature dans l'ordre des mœurs, & de leur ôter le caractere de bonté ou de malice, qui leur eſt propre, en les rendant

(*a*) *Seſſion.* 14. *c.* 5.

mauvaises de bonnes qu'elles étoient naturellement ; ou au contraire licites, permises ; justes, d'injustes & de défendues qu'elles auroient été sans cela. C'est sans doute par exemple une chose très-sainte d'offrir à Dieu des sacrifices, mais la circonstance d'un lieu profane ôte à ce devoir de religion toute sa bonté & son mérite, & d'une bonne action en fait un péché ; & c'est pour cette raison que Dieu réprouve si souvent dans l'Ecriture les sacrifices qu'on lui offroit dans les hauts lieux, parce qu'on n'y observoit pas la circonstance du lieu, qu'il avoit choisi pour les lui offrir. La priere est naturellement une action sainte, & agréable à Dieu ; mais si l'on prend pour la faire un lieu public, où l'on puisse être apperçu & s'acquérir par-là la réputation d'un homme vertueux, cette circonstance, que la vanité a fait choisir, lui ôte son mérite, & en fait un péché. Au contraire le droit que chacun a naturellement de défendre sa vie attaquée, est une circonstance qui peut ôter à l'homicide sa malice naturelle, & en faire une action, qu'on ne pourroit légitimement condamner. C'est ainsi encore que les circonstances différentes peuvent d'une action indifférente en faire une bonne ou une mauvaise action, comme dans les repas la circonstance de l'excés ou de la tempérance forme un péché ou un acte de vertu. Ces sortes de circonstances par rapport aux actions indifférentes de leur nature, sont moins alors dans l'ordre de la morale de simples circonstances, que le fonds même de l'action, puisque seules elles la caractérisent dans l'ordre des mœurs (*a*).

Le second changement que les circonstances peuvent produire dans les actions, c'est d'ajouter à la bonté ou à la malice qui leur est naturelle,

(*a*) Quandocumque circumstantia aliquam speciem peccati in actu causat, non habet jam rationem circumstantiæ. S. *Thom. in* 4. *dist.* 16. *Quæstione.* 3. *ad* 1.

un nouveau caractere de bonté ou de malice d'une eſpece différente ; ce qui arrive toutes les fois que les circonſtances leur donnent des rapports à des vertus ou à des vices, que ſans cela elles n'auroient pas eues. La raiſon en eſt ſenſible. Nos actions ne ſont bonnes ou mauvaiſes, qu'autant qu'elles ſont conformes aux regles des mœurs, ou qu'elles y ſont oppoſées. Ce ſont les vertus qui ſont les regles des mœurs, le principe & le fondement de tout bien, comme les vices oppoſés à ces vertus ſont la ſource & le fondement de tout mal. Une action n'eſt bonne qu'autant qu'elle eſt l'effet ou l'acte de telle vertu ; comme elle n'eſt mauvaiſe qu'autant qu'elle ſe rapporte à un certain vice : & conſéquemment dès qu'une circonſtance, ſans rien changer dans la nature d'une action, lui donne des rapports à une vertu ou à un vice, que cette action n'a pas naturellement & par elle-même, elle lui imprime néceſſairement un nouveau caractere de bonté ou de malice.

La malice naturelle de la fornication, par exemple, eſt formée par ſon oppoſition à la vertu de chaſteté. Mais il peut ſe rencontrer dans ce péché différentes circonſtances, qui en lui laiſſant ſa malice propre & originaire, en ajoutent d'autres d'une eſpece différente. C'eſt ainſi que la circonſtance de la perſonne, avec qui on commet ce crime, peut y ajouter la malice de l'injuſtice, ſi cette perſonne eſt engagée dans le mariage ; ou celle du ſacrilege, ſi elle eſt conſacrée à Dieu ; celle de l'inceſte, ſi elle eſt parente, quand même ce ſeroit une future épouſe, & que la diſpenſe de la parenté ſeroit déja fulminée ; parce que la diſpenſe n'ôte pas la parenté, qui n'en ſubſiſte pas moins, mais ſeulement l'obſtacle qu'elle met au mariage, ſans favoriſer en rien le crime (*a*).

Joindre au vol la violence & l'effraction, ce n'eſt

(*a*) Gibert Conſult. can. ſur le mar. t. 2. *Conſult.* 80,

point se rendre coupable d'un simple larcin. La violence forme un crime particulier. C'est ainsi qu'en parcourant les diverses circonstances qui peuvent accompagner une action, il est aisé de reconnoître, que toutes peuvent lui imprimer en même-temps différents caracteres de malice ou de bonté, dont on doit être instruit pour bien juger de la nature de l'action, de sa bonté, ou si c'est un péché de son espece & de son énormité.

Article III.

Comment les circonstances qui ne changent point l'espece de nos actions, influent-elles sur leur bonté ou sur leur malice ?

Outre les circonstances, qui changent l'espece de nos actions, il en est d'autres, qui sans y rien changer, en augmentent ou en diminuent la bonté & la malice, & par-là méritent une attention particuliere. Car ce que nous considérons principalement ici, c'est la bonté & la malice de nos actions. Or il est des circonstances qui ne changent en aucune maniere la nature & l'espece de nos actions, & ne leur donnent aucun nouveau rapport avec les regles des mœurs, & qui néanmoins leur donnent un degré de bonté ou de malice, souvent supérieur à celui qui résulteroit de certaines circonstances qui en changent l'espece ; puisqu'il est en effet de ces dernieres circonstances qui ne vont pas jusqu'au péché mortel, & les autres aggravent souvent si notablement la malice du péché, dont on se rend coupable, qu'elles suffisent seules pour en faire une faute mortelle.

Une colere plus ou moins violente, par exemple, n'a point d'autre espece de malice, que celle qui est essentielle à ce péché. Mais le degré de

malice dans la colere, étant essentiellement proportionné à la violence & à l'emportement qui l'accompagnent, la malice d'une colere violente peut aller jusqu'au péché mortel; tandis que la malice d'une colere légere peut être renfermée dans les bornes du péché véniel, quoiqu'elle ait de plus la malice d'un léger scandale, lorsque la chose s'est passée dans le public. Il est donc évident que ces sortes de circonstances ne sont point indifférentes dans nos actions, puisqu'elles fixent, déterminent, augmentent ou diminuent souvent considérablement le caractere & le degré de malice ou de bonté, qui leur est propre: sur quoi il est à propos de faire ici quelques observations.

La premiere est que l'augmentation du côté du mal est ordinairement d'une plus grande importance, que du côté du bien. Car pour une bonne action, qu'elle le soit plus ou moins, elle contribue toujours à l'avantage de notre ame, quoique différemment, suivant ses différents degrés de bonté. Il n'en est pas de même des actions mauvaises. Les circonstances peuvent leur donner une opposition essentielle au salut, que sans cela elles n'auroient pas. Une même faute commise par un Prêtre, par exemple, peut, à raison de la circonstance de la personne, & de la sainteté du sacerdoce, être en lui une faute mortelle, quoique ce ne soit qu'un péché véniel pour un simple fidele. La différence de l'état & de la fortune de celui à qui on fait un larcin, & des circonstances particulieres où il peut se trouver, rendent également le vol plus ou moins criminel.

La seconde observation est, que la circonstance de la quantité ou du plus ou du moins dans la chose, qui est la matiere de nos actions, est de toutes les circonstances la plus importante. Elle appartient même souvent à la substance de l'action. Dans le larcin, par exemple, la valeur de la chose qu'on

a volée ; dans les autres eſpeces de torts qu'on peut cauſer, le plus ou le moins dans le dommage dont on a eté l'auteur ; la légereté ou la gravité d'une injure, d'une médiſance, d'une calomnie, &c. c'eſt de toutes les circonſtances, celles d'où dépend le plus eſſentiellement le plus ou moins de malice que peuvent avoir ces ſortes d'actions. Il en eſt de même des bonnes œuvres qui ont rapport aux vertus oppoſées aux péchés que nous venons de donner pour exemple. Il y faut joindre auſſi la qualité de la perſonne qui les fait ; d'où peut naître une différence eſſentielle dans l'action, quoique d'ailleurs tout ſoit abſolument égal. Un homme riche, par exemple, fait une aumône. Un autre perſonne, dont la fortune eſt très-médiocre, donne également. Ces deux aumônes ſont préciſément les mêmes quant à la ſubſtance de l'action, ont le même rapport à la vertu de charité, & procurent à l'indigent un égal ſoulagement ; mais la circonſtance de la pauvreté dans le ſecond donne à ſon aumône un caractere de bonté ſupérieur à celle de l'aumône du riche, ſuivant le témoignage de Jeſus-Chriſt même, comme nous l'avons déja obſervé (*a*).

La troiſieme obſervation concerne la maniere dont les circonſtances influent ſur la bonté & ſur la malice de nos actions. C'eſt un ſujet de diſpute entre les Théologiens. La plupart prétendent qu'elles y influent comme circonſtances, & conſidérées ſous ce point de vue ; les autres comme objet de la volonté. Tout ceci ſe traite fort ſubtilement, mais il nous ſemble que c'eſt à pure perte. Nous ne les ſuivrons point dans cette diſcuſſion, qui a plutôt pour objet des termes & des abſtractions, que des différences réelles ; puiſque tous conviennent que les circonſtances d'une action contribuent à les rendre plus ou moins bonnes, plus ou moins

(*a*) Hæc vidua pauper plus omnibus miſit. *Marc.* 12

mauvaises : qu'elles en font même quelquefois toute la bonté ou la malice : que ces circonstances sont également l'objet de la volonté, comme la substance même de l'action : qu'elles n'y ajoutent aucun degré de bonté ou de malice, qu'autant qu'elles ont été l'objet de la volonté, & qu'elle les a prévues ou dû prévoir, rien n'étant imputé à l'homme, soit en bien, soit en mal, qu'il ne soit volontaire. De savoir maintenant, si par rapport à l'acte de la volonté qui se détermine à faire quelque chose, les circonstances, dans lesquelles elle la veut faire, doivent être regardées comme faisant partie de l'objet, de telle sorte que rien sous ce point de vue ne mérite le nom de circonstance, mais seulement par rapport à l'action extérieure ; c'est à notre avis la chose du monde la moins intéressante, & sur quoi, si l'on veut s'entendre, on sera bientôt d'accord. L'on peut, du moins sans risque, penser ce qu'on voudra, disputer même. Encore, en le faisant, on ne disputera de rien au moins qui ait trait à la morale, & au jugement qu'on doit porter de la malice ou de la bonté de nos actions.

Article IV.

Quelles sont les choses qui dans nos actions, peuvent donner occasion à différentes circonstances, capables d'en changer l'espece, ou d'en diminuer, ou d'en augmenter la bonté ou la malice ?

Ce qui peut donner naissance à différentes circonstances, capables de donner de nouveaux degrés de bonté ou de malice à nos actions, ou d'en changer l'espece, est renfermé dans le vers suivant :

Quis

Quis. quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando

La Loi 16 *au Digeste de pœnis*, entre à-peu-près dans le même détail.

Quis. Ce terme signifie l'état, l'âge, ou la condition de la personne qui agit, les engagements particuliers qu'elle peut avoir. Tout cela est d'une très-grande considération, & peut souvent changer la nature d'une action, ou en augmenter la bonté ou la malice. Il est en effet des choses, qui ne sont permises, prescrites ou défendues qu'à certaines personnes; qui ne sont interdites que jusqu'à un certain âge; qui sont des devoirs d'état, ou des fonctions qui supposent un caractere public ou sacré, ou des pouvoirs émanés de l'autorité politique ou ecclésiastique. C'est pourquoi il est bien des occasions, où ceux qui consultent dans le Tribunal de la pénitence ou ailleurs, ne peuvent se dispenser de se faire connoître, & de déclarer quel est leur état, leur âge, leur profession. Leur nom, leur profession, ne sont pas sans doute des péchés; mais la connoissance de leur profession est nécessaire pour connoître leurs différentes obligations; & sans cette connoissance on ne peut prononcer sûrement, sur tout ce qui a rapport à cette profession, ou peut être particulier à cette personne.

C'est ainsi que la circonstance d'un vœu ou d'une promesse, quel qu'en puisse être l'objet, fait pour ceux qui y sont engagés, un péché de ce que les autres pourroient faire innocemment : ou un double péché si l'engagement particulier a pour objet ce qui d'ailleurs fait partie des obligations communes & générales.

C'est sur-tout en matiere de charité & de chasteté, que la qualité de la personne qui agit mérite une attention particuliere, parce qu'il est des personnes qui sont obligées à d'autres titres que le commun des hommes de respecter, ces deux vertus;

& s'ils en violoient les droits, ils blesseroient en même-temps la Justice & la Religion. L'administration des Sacrements n'est pour un Prêtre ordinaire qu'un devoir de charité. Pour un Pasteur c'est un devoir de justice. Tout commerce illicite blesse la chasteté. La Religion en fait une défense particuliere à ceux qui sont dans les ordres sacrés; & plus on y est avancé, plus la défense est étroite. Il y a aussi une grande différence à cet égard, entre le vœu simple & solemnel. Dans l'inceste également, plus le degré est proche, plus le lien qu'on viole est respectable (*a*).

Lors même que la circonstance de la personne ne change point l'espece des actions, il est des péchés, qui sont plus griefs, précisément parce qu'ils sont commis par de certaines personnes, telles que sont ceux qui sont en place, ou avec certaines personnes, telles que sont les fautes contre la chasteté, commises avec des Religieuses, même Novices, parce que des Novices, quoiqu'elles n'y soient pas encore astreintes par vœu, sont dans un état de consécration, qui les dévoue à la chasteté, & que ces sortes de fautes sont directement opposées à la sainteté & à la fin de cet état. Concina (*b*) d'après Sylvius, porte le même jugement des personnes fiancées, lorsqu'elles pechent ensemble; & plus encore, lorsqu'elles pechent avec d'autres; parce qu'en ce dernier cas, elles violent un droit fondé sur une promesse, quoique non encore acquis par le mariage (*c*).

Quid, ne signifie pas précisément la chose qu'on fait; ce qui appartient à la substance même de l'action, & en est proprement l'objet: mais certaines qualités particulieres de cet objet, qui le différencient. Le larcin, par exemple, a pour objet le bien d'autrui. Aussi ce n'est pas ce qu'on veut dire ici,

(*a*) Concina, post multos, *l. 1, dissert. 4, c. 5, n. 4.*

(*b*) *Ibid. n. 5.*

(*c*) *Ibid. n. 6.*

On ne parle point de la chose volée en elle-même, mais de certaines qualités qui la caractérisent plus particulièrement. Ce qu'on a volé étoit-ce une chose sacrée ou profane, considérable ou légere, appartenoit-elle à un pauvre ou à un riche ? ce sont-là des différences de la chose volée, qu'il importe de connoître, pour juger de la nature du larcin & de l'énormité du péché, qu'on a commis en le faisant.

On entend encore ici les rapports que peut avoir l'objet d'une action, avec un objet d'une nature différente, ce qui peut donner à la même action, un double caractere de bonté ou de malice. Par exemple, lorsqu'en volant on s'expose au danger de perdre la vie; en chassant sans aucun droit on fait tort aux bleds, ou aux autres fruits; en prolongeant des entretiens inutiles avec des personnes d'un sexe différent, on sent s'élever dans son cœur des désirs criminels: on pèche alors doublement, parce que le larcin contracte la malice de l'homicide auquel on s'expose; la chasse, de l'injustice qu'on commet, & les entretiens inutiles de l'impureté dont on se rend coupable. Ainsi le péché qu'on fait en volant, en chassant sans aucun droit, en perdant le temps, se trouve avoir un nouvel objet qui peut n'avoir que le caractere de circonstance, & cette circonstance est alors souvent ce qui doit fixer singuliérement l'attention, pour juger sûrement de l'action dont il est question.

Ubi, le lieu particulier, où l'on a commis une action, ne lui est point étranger. Il lui est même quelquefois si essentiel, relativement au jugement qu'on en doit porter, qu'il va jusqu'à en changer l'espece; jusqu'à lui donner un caractere de bonté ou de malice, que sans cela elle n'auroit pas eu. Et en effet il est des lieux, dont la sainteté reclame contre certaines actions, ou d'ailleurs mauvaises & défendues, ou même bonnes & permises dans d'autres

endroits. C'eſt la ſainteté d'un lieu conſacré ſolemnellement à Dieu, qui ajoute au vol, à l'homicide, aux péchés contre la pureté, &c. (*a*) la malice du ſacrilege, les actions profanes permiſes ailleurs, comme les repas, l'achat & la vente des marchandiſes, les actes de judicature y ſont étroitement défendues. Un Etranger peut bien ſe marier en France, avec une Françoiſe, en ſuivant les formalités requiſes en pareil cas. Mais ſi c'étoit pour la conduire & s'établir dans ſon pays, ou s'il l'y conduiſoit dans cette vue, un tel mariage ſeroit illicite, prohibé par les Loix, ſous les plus grandes peines (*b*). Il eſt auſſi des actions, qui ne peuvent ſe faire légitimement, que dans les lieux marqués par les Loix & les Canons. Pluſieurs des fonctions de judicature ne peuvent être exercées, que dans les Palais où la juſtice s'adminiſtre. La plupart des cérémonies publiques de la Religion demandent eſſentiellement un lieu ſaint & conſacré, ſuivant les cérémonies établies par l'Egliſe (*c*).

Un péché eſt-il toujours plus grief, pour avoir été commis dans un lieu ſaint? Il n'eſt point queſtion

(*a*) Omnia peccata externa, ut pollutio, fornicatio, tactus graviter impudici, in loco ſacro, ſunt ſacrilegia. *Conc. t. 4. l. 8. in Decalog. diſſert. 2. de meretricio cap. XI. n.* 11. Imo oſcula, verba turpia, aſpectus impudici, quoniam naturâ ſuâ ſunt contra reverentiam loco ſacro debitam. *Ibid. n.* 13. Imo actus tui pes levioris malitiæ, ut tactus manuum, pedum, verba aliqualiter obſcæna, in loco ſacro exerciti, ſi ſint peccata mortalia gravem inferunt irreverentiam. *Ibid. n.* 15.

(*b*) Une Déclaration du Roi de 1685, prononce la peine de galeres contre les hommes, & de banniſſement contre les femmes, &c. qui conſentiront au mariage de leurs enfants, ou de ceux dont ils ſont tuteurs & curateurs en pays étranger.

(*c*) *Vide cap. 5. de conſecr. Eccl. can. 20. de conſecr. diſt. 20.* proceſſus judicum ſæcularium ac ſpecialiter ſententia, in iiſdem locis (ſacris) prolatæ omni careant robore firmitatis. *Greg. X. cap. 2. de immum. Ecc. in 6°. ex Conc. Lugd.* 1274.

de ces péchés, dont les Canons font une mention spéciale, & qu'ils prononcent être autant de sacrileges, lorsqu'ils sont commis dans les Eglises. Cette circonstance change évidemment l'espece de ces péchés, & suivant le Concile de Trente, doit être necessairement déclarée en confession. Tel est le vol, le meurtre, l'effusion du sang, & certaines fautes d'impureté, ainsi que nous l'avons déja remarqué. En est-il de même des autres péchés, dont les Canons ne parlent point? Ce qui est certain, c'est que ce n'est pas précisément la défense que font les Canons de commettre certains crimes dans les Eglises, qui leur donne le caractere de sacrilege, mais la sainteté des lieux consacrés au culte de Dieu; sainteté indignement violée par les fautes de cette nature. Mais comme il est bien d'autres péchés, qui ne sont pas moins opposés à la gloire de Dieu & à la sainteté des lieux qu'il honore de sa présence, telles que sont tous les péchés extérieurs, sensibles & scandaleux, & tous ceux qui peuvent détourner les fideles du culte qu'on lui rend, nous croyons cette circonstance importante, & capable d'aggraver quelquefois notablement le péché. Car s'il est des actions permises ailleurs, & qui néanmoins blessent la sainteté des lieux consacrés au culte du Seigneur, combien les péchés sensibles & extérieurs sont-ils encore plus contraires au respect qui lui est dû?

Vendre dans le Temple de Jérusalem, bien moins respectable que nos Eglises, les choses mêmes qui étoient offertes en sacrifice, étoit aux yeux de Jesus-Christ une irrévérence, contre laquelle il s'éleva avec tant de force & de zele. Qu'eût-il fait dire le célebre Bede (*a*), s'il y eût vu causer, rire, se disputer, à plus forte raison, jurer, blasphémer?

(*a*) Quid faceret si dissidentes, si fabulis vacantes, si risu dissolutos, vel alio quolibet scelere reperiret irretitos. *Beda in cap. 2. Joan.*

Auſſi non-ſeulement les ames timorées ne manquent point à exprimer cette circonſtance, dans la confeſſion des péchés qu'elles commettent dans les Egliſes, lors même que ces péchés ne ſont pas en eux-mêmes conſidérables, mais encore le commun des fideles, lorſque ces fautes ont été ſenſibles & apperçues, & qu'elles ont un certain caractere d'énormité; celles ſur-tout qui bleſſent la modeſtie, la douceur, la chaſteté, ou qui ſont ſpécialement oppoſées à la fin pour laquelle les lieux ſaints ont été conſacrés. Il eſt des Théologiens, qui en font une regle générale, même pour les péchés purement intérieurs, parce qu'ils jugent d'après le Pape Grégoire X, que c'eſt certainement un plus grand mal, de commettre des péchés dans le lieu même, où l'on doit demander à Dieu le pardon de ceux qu'on a commis ailleurs, que ſi on s'y laiſſoit aller dans un lieu profane. M. Collet a embraſſé ce ſentiment (*a*), & nous lui croyons une très-grande probabilité; non que cette circonſtance change alors abſolument la nature du péché, mais elle le rend plus grief en ſon genre de péché mortel ou de véniel; & plus encore lorſqu'il ſe commet avec pleine advertance ſur le lieu même où on le commet; ce qui nous feroit craindre à cet égard un jugement de Dieu plus rigoureux, que ne le feroit peut-être celui des hommes. Et quoique nous ne croyions pas qu'on doive inquiéter les pénitents, qui ont manqué a s'accuſer de cette circonſtance, nous penſons avec Concina (*b*) que dans l'incertitude du degré de malice, qu'elle peut ajouter à des fautes d'une certaine conſidération, telles que ſeroient des penſées obſcenes volontaires,

(*a*) Collet *de pecc.* p. 1. c. 3.

(*b*) Fatentur communiter Theologi cogitationes & deſideria obſcæna in Eccleſiâ habita, tametſi ſine intentione illa ibidem exequendi, inducre quamdam ſacrilegii malitiam. Portò gradus iſtius malitiæ ſunt nobis occulti, idcirco ſatius erit circumſtantiam hanc explicare. *Conc. ibid. n.* 14.

loin de la regarder comme indifférente, on doit les porter à la déclarer, au moins pour plus grande sûreté.

Quibus auxiliis. Ces paroles désignent les moyens qu'on a employés pour faire une action. Seul, on ne la pas faite; on y a employé le secours de diverses personnes: on les en a rendus complices, en les y forçant, après les avoir séduits, en les y engageant: on s'est servi de moyens illicites, superstitieux pour produire un effet, qui d'ailleurs ne renferme rien de mauvais, peut même être un bien. On a fait entrer l'Huile-Sainte, ou le Saint Chrême dans la composition d'un poison ou même d'un remede. Ce sont là des circonstances qu'il faut nécessairement connoître pour en bien juger, parce que c'est employer une chose sainte & sacrée, à l'exécution d'un crime, ou à des effets pour lesquels elle n'est pas établie. Aussi le pontifical Romain d'après les Saints Canons (*a*), défend de conserver le vieux Chrême, & d'en donner à qui que ce soit, même sous prétexte de remede, & cela sous peine de déposition. Les moyens de séduction, qu'on a employés pour porter quelqu'un au péché, sont aussi des circonstances, qui en peuvent changer l'espece ou l'aggraver notablement, & former de nouveaux péchés sur-ajoutés au premier.

Cur. C'est la fin qu'on s'est proposée; les motifs qui ont fait agir. Mais nous n'en dirons rien ici davantage. Cet article important occupera la Conférence suivante toute entiere.

Quomodo. Comment a-t-on agi? Est-ce avec ignorance ou une pleine connoissance? Est-ce avec

(*a*) Episcopus.... jubet Presbyteros attentè ut.. Chrisma & olea Sancta fideliter custodiant, & nulli sub prætextu medicinæ, tradere præsumant, alioquin honore priventur. *Pontif. Rom. pag.* 504 & 505. *Vide Conc. t.* 6. *p.* 1890. *Conc Mag. in S. Bonifacio.*

emportement & violence, ou foiblement & avec quelque moderation ? Eſt ce un péché d'habitude, ou une faute ſeulement paſſagere (*a*). L'action a-t-elle duré long-temps : ou a-t-elle été l'ouvrage d'un inſtant. Une colere, par exemple, qui dure pluſieurs heures, eſt bien différente d'une colere rapide & qui ne dure qu'un moment, & renferme ſouvent différentes ſortes de péchés. La préſence de celui de qui on parle mal, forme une eſpece particuliere de médiſance, plus grieve à certains égards qu'une médiſance ſimple, puiſqu'elle y ajoute le mépris & l'inſulte. Quoique la maniere dont une choſe s'eſt faite, ſoit dans bien des conjonctures d'une très-grande conſidération, qu'elle peut très-aiſément dénaturer l'action, & faire un péché de la choſe la plus ſainte, il eſt auſſi bien des cas où il n'eſt pas néceſſaire de l'expliquer, & où elle s'entend de ſoi-même, ſans entrer dans le détail, qui deviendroit quelquefois trop bas, trop minucieux, indécent, quelquefois même dangereux, ſur-tout en matiere de pureté.

Quando. Le temps dans lequel on a fait une action mérite d'autant plus d'attention, qu'il eſt des choſes qui ne ſont preſcrites ou défendues qu'à certains jours & à certains temps.

Ici on peut demander, ſi la circonſtance d'un jour de Fête ou de Communion change l'eſpece du péché ou au moins l'aggrave notablement, & s'il faut conſéquemment déclarer cette circonſtance en confeſſion. On convient aſſez communément,

(*a*) Non tenemur confeſſario interroganti fateri alicujus peccati conſuetudinem. *Prop.* 58. *damn. ab Innoc. XI.* Suivant la cenſure de cette propoſition, le Confeſſeur a droit d'interroger le pénitent & de lui demander ſi le péché dont il s'accuſe, eſt un péché d'habitude. Il eſt donc néceſſaire d'expliquer cette circonſtance ; car le Confeſſeur n'a droit d'interroger, que ſur ce qui eſt néceſſaire pour l'adminiſtration du ſacrement.

qu'un péché considérable, tel que l'yvrognerie & la crapule commises volontairement un jour de Vendredi-Saint ou de Communion, en devient plus grave & plus odieux, que c'est-là une circonstance qui ne doit pas être négligée. C'est l'idée commune que s'en forment les fideles. Elle est fondée sur la sainteté singuliere d'un jour où Jesus-Christ est mort pour expier les péchés; ou d'un jour où on a eu le bonheur de le recevoir. Et Sylvius lui-même, qui juge différemment des jours de Fete & de Dimanche, l'enseigne expressément (*a*). De très-habiles Théologiens estiment encore que lorsque le péché est énorme ou dure long-temps, la malice, qu'y ajoute la circonstance d'un jour si saint, est mortelle, ensorte que de pareils péchés le sont à double titre. Choisir exprès un jour consacré à Dieu ou à l'honneur d'un Saint, pour se livrer à des pratiques superstitieuses, sur-tout regarder cette circonstance comme nécessaire pour le succès, c'est encore une circonstance très-aggravante, & qui rend ces pratiques plus criminelles.

Nous disons plus, c'est qu'en général tout péché mortel, au moins extérieur, est contraire à la sainteté des jours consacrés à l'honneur de Dieu, & que les raisons de ceux qui en font une circonstance, qu'on doit déclarer dans la confession, ne sont rien moins que méprisables. Car 1°, il est sans contestation que toute œuvre servile est défendue les jours de Fete & de Dimanche. Or suivant Saint Augustin, & c'est la doctrine commune des Peres, le péché est une œuvre vraiment servile, au moins dans le sens opposé à la sanctification des Fêtes, dont il viole la sainteté plus immédiatement encore que le travail (*b*). Saint Augustin appuie sa

(*a*) Pontas l'assure sans citer l'endroit. *Voyez* Dimanche, cas 18.

(*b*) Spiritualiter observat sabbatum christianus abstinens se ab opere servili. Quia

décision sur cet oracle de l'Esprit-Saint. *Tous ceux qui commettent le péché s'en rendent esclaves.*

2°. De toutes les choses qu'on peut faire, le péché est ce qu'il y a de plus contraire à la fin, pour laquelle les Dimanches & les Fêtes ont été institués. Car ils l'ont été pour honorer Dieu singuliérement dans ces saints jours. Or rien n'est plus contraire à l'honneur de Dieu que le péché. Rien n'outrage davantage sa sainteté. C'est sans doute un grand péché d'y travailler trois ou quatre heures. La sainteté de ces jours pourroit-elle n'être pas violée en passant le même-temps dans la débauche. Le savant Evêque d'Avila, Alphonse Tostat n'en doutoit pas (*a*). Au moins le travail est en soi une chose innocente. Il n'y a que la circonstance du jour qui en fasse un péché. Mais l'yvrognerie a de plus d'être en elle-même criminelle. Et le même-temps qu'on employe à la consommer, paroît une profanation sensible d'un jour singuliérement consacré à la gloire de Dieu, puisqu'il est plus directement employé à l'offenser. Effectivement Dieu se plaint très-amérement dans les divines Ecritures, de la maniere dont les Juifs profanoient le Sabbat & les jours de Fête. Or ce n'est point des œuvres serviles, qu'il se plaint, & qu'il les accuse de se permettre. C'étoit principalement des péchés qu'ils osoient commettre ces jours-là (*b*). C'est ce qui provequoit singuliérement sa colere & son indignation. Le péché est donc aux yeux de Dieu une vraie profanation de ces saints jours.

3°. Plusieurs Conciles, comme celui de Langres

est ab opere servili? A peccato? & unde probamus. Audi Dominum. Omnis qui facit peccatum servus est peccati. *S. Aug. tract. VIII. in Joan.*

(*a*) Tostatus Abulensis in c. 20. *Exod. Q.* 11 & 12.

(*b*) *Vide Isaiæ. I. v.* 13. *Malach. XI, v.* 9.

de 1404 (*a*), d'Evreux de 1576 (*b*), mettent le péché au nombre des œuvres qui sont spécialement défendues les jours de Fete, & ils jugent que cette circonstance en augmente l'énormité.

4°. Les Peres de l'Eglise (*c*), ne se contentent pas de placer le péché au rang des œuvres serviles, mais encore ils ajoutent positivement, qu'il est renfermé dans la défense ; & qu'il en est plus grief pour avoir été commis un jour de Fête. Et l'Auteur très-ancien du livre de la vraie & de la fausse pénitence, veut qu'on interroge les pénitents sur cette circonstance (*d*). Suarés, qui est du sentiment contraire, convient de sa nouveauté, & qu'il n'est pas possible de trouver dans les écrits des Peres & des anciens Auteurs, aucun texte qui l'étaye (*e*). Cet aveu ne dispose gueres en faveur de cette opinion.

5°. Ces saints Docteurs que les Théologiens regardent comme leurs Maitres, Saint Thomas, (*f*) Saint Bonaventure, (*g*) Saint Antonin, (*h*) en-

(*a*) Gravius peccat, qui peccat in die festo, putà qui fornicatur vel furatur, quam qui in aliis diebus hoc facit. *Conc. Ling.*

(*b*) Cessare oportet christianum in die festo, maximè a vitiis, quoniam servire debet Deo : cui displicet omne peccatum. *Conc. Eborac.*

(*c*) S. *Aug. in Psalm.* 32. *Enarr XI serm.* 33. *de diversis, alias* 18. S. *Greg. Nyss. Hom.* 17. *in Ecclesiast.* S. *Ambr. in Lucam, c.* 13.

(*d*) *Dist.* 5. *de Pœnit. can.* 1.

(*e*) Hæc opinio non habet autores multum antiquos. *Suarez de Relig. l.* 2. *c.* 18. *n.* 3.

(*f*) Opera servilia servitute... quâ homo servit peccato... contrariantur observantiæ sabbati... quia magis homo impeditur a rebus divinis per opus peccati, quàm per opus aliàs licitum, ideo magis contra hoc præceptum facit, qui peccat in die festo. 2. 2. Q. 122. *art.* 4. *ad* 3.

(*g*) S. *Bonav. opusc. Confessional. c.* 2. *part.* 20.

(*h*) Peccatum mortale die festo commissum, est multò gravius... nam ultra specialem deformitatem... habet specialem ex istâ circumstantiâ temporis sacri quâ festum violatur : unde talis agit

ſeignent unanimement la même Doctrine. Saint Thomas la ſoutient & la prouve à-peu-près par les mêmes autorités que nous avons alléguées, & ce n'eſt que d'après ce ſaint Docteur, que nous avons dit que toute œuvre corporelle, qui n'eſt pas un péché, eſt moins contraire à la ſainteté des jours conſacrés à Dieu, & au précepte de les ſanctifier, que l'eſt un péché mortel. Et il ajoute, pour raſſurer les ames timorées, qu'il n'en eſt pas de même du péché véniel, parce qu'il n'eſt pas incompatible avec la grace ſanctifiante. Saint Bonaventure exige abſolument qu'on interroge les pénitents ſur cette circonſtance. Saint Antonin enſeigne également, qu'elle ajoute à la malice propre du péché qu'on commet, une malice particuliere oppoſée à la ſainteté du jour qu'on profane.

Toutes ces preuves ont paru ſi fortes, & ces autorités ſi reſpectables à un grand nombre de Théologiens, qu'ils ont cru devoir faire une regle générale de la néceſſité de déclarer dans la confeſſion la circonſtance d'un jour de Dimanche & de Fête, auquel on a commis un péché mortel. C'eſt en particulier le ſentiment de l'Auteur de la Morale de Grenoble (*a*), celui du Pere Alexandre (*b*), de M. Collet (*c*), du Cardinal de Lugo (*d*), &c. d'où l'on doit conclure, qu'on ne peut blâmer les Confeſſeurs qui s'aſſujettiſſent à cette pratique.

Cependant nous croyons, d'après Sylvius (*e*) & Pontas (*f*), pouvoir diſtinguer ici deux ſortes de péchés; les uns ſont de leur nature oppoſés à la ſainteté des Fêtes & des Dimanches, & en ſont une eſpece de profanation, ſoit en eux-mêmes,

etiam contra præceptum de ſanctificatione ſabbati. S, *Ant.* 11. *p. t. IX. c. VIII. §.* 2.

(*a*) *Tract.* 4. *de* 3. *præc.*

(*b*) *Theol. dogm. l.* 4. *cap.* 5. *art.* 6.

(*c*) *De pec. p.* 1. *art.* 1.

(*e*) *Diſput.* 16. *n.* 515.

(*d*) *In ſuppl. Q.* 9. *Quæſito* 3. *Conc.* 2.

(*f*) *Pontas v. dim. cas* 8.

soit à cause de la longueur du temps qu'on employe à les commettre. Tels sont certains spectacles dangereux de leur nature, toujours défendus, & qui le sont spécialement par les loix, comme opposés à la sainteté des jours de Fêtes. Telles sont encore ces danses publiques, presque toujours indécentes, dont Saint Charles fait si bien voir le danger dans ses Conciles de Milan, & que dans les Conférences sur le Décalogue on a démontré positivement défendues par les Conciles, à raison de leur opposition à la solemnité toute sainte des Fêtes & des Dimanches. Nous disons la même chose de ces querelles publiques, de ces violences qui arrivent si souvent dans les assemblées qui se font dans les Paroisses, à l'occasion de certaines Fêtes qui s'y célebrent, & dont ces querelles & ces violences sont visiblement une profanation publique. Pontas & Sylvius, quoique très-mitigés en cette matiere, conviennent eux-mêmes, que c'est-là une circonstance importante, qu'il faut déclarer en confession; ainsi que par rapport à l'yvresse, qui dans la vérité ne s'y commet gueres que par l'abus qu'on fait du saint repos, & de la suspension des travaux ordinaires. Nous disons la même chose & par la même raison d'un crime, à la préparation & à l'exécution duquel on a employé une partie considérable d'un jour consacré a des œuvres d'une espece toute différente, & qui y sont même diamétralement opposées.

Pour les autres fautes passageres, qui n'ont point cette opposition formelle à la sanctification des Fêtes, qui n'en dérangent point la célebrité, Pontas & Sylvius, après avoir bien pesé les autorités & les preuves du sentiment contraire, croyent qu'on peut, sans s'écarter de l'esprit de ces décisions très-respectables, ne pas les y etendre, & qu'effectivement elles ne les concernent point. La pratique commune des Confesseurs & des fideles est confor-

me à ce sentiment. Et s'il est échapé à quelqu'un un mensonge en chose considérable, un jurement un jour de Fête, quoique cette circonstance soit en quelque sorte aggravante, ni les Confesseurs ni les fideles ne la jugent point assez notablement aggravante, pour en exiger une mention expresse en confession. Nous croyons qu'on s'en peut tenir à ce sentiment : c'est aussi celui de l'Auteur des Conférences de Luçon, & Concina lui-même, quoiqu'entiérement déclaré pour le sentiment le plus rigide, le restraint dans les mêmes bornes (*a*).

ARTICLE V.

L'état de grace est-il une condition nécessaire pour la bonté de nos actions ?

Cette question présentée dans cette généralité ne peut former aucune difficulté. L'Eglise l'a clairement décidée au Canon 7, de la sixieme session du Concile de Trente, en prononçant l'anathême contre ceux qui soutiendroient, que toutes les actions, qu'on fait avant la justication, sont autant de péchés (*b*). Et cette erreur ayant été depuis

(*a*) Animadverto non omnia peccata mortalia tempus festum, sicuti nec locum sacrum graviter profanare. Excludimus enim omnia peccata interna, vel plura etiam externa, ut qui graviter mentitur. Nec vexandi sunt fideles, quod in præteritis confessionibus hanc circumstantiam temporis sacri omiserint. Ignorantia excusat. Satis esse videtur si, dum alia confitentur peccata, simul exprimant se elapso tempore frequenter diebus festis peccasse, nec debitum confitendi hanc circumstantiam cognovisse, & de his peccatis se summoperè dolere *Conc. de Eccles. præcept. dissert.* 2. *c.* 2. *n.* 20 & 21.

(*b*) Siquis dixerit opera omnia, quæ ante justificationem fiunt, quâcumque ratione facta sint, vera esse peccata, anathema sit.

renouvellée, avec quelque différence, par Baïus & ses Disciples, l'Eglise l'a constamment proscrite, sous quelque face qu'elle ait été présentée (*a*). Ces décisions ne sont contraires en aucune maniere, à la célebre parabole des deux arbres, l'un bon, & qui ne produit que de bons fruits, l'autre mauvais, & qui par cette raison n'en peut produire que de mauvais (*b*): Parabole dont on a abusé en tant de manieres; les Manichéens, pour établir leurs deux ames émanées du bon & du mauvais principe, principes elles-mêmes, l'une du bien, parce qu'elle est bonne de sa nature, l'autre du mal, parce qu'aussi de sa nature elle est mauvaise; les Pélagiens, pour détruire le dogme du péché originel, par la raison que du mariage qui est saint, il n'en pouvoit naître un mauvais fruit, une créature criminelle: les Donatistes, pour prouver qu'un ministre des sacrements qui est en péché, représenté par le mauvais arbre, ne pouvoit, en les administrant, conférer la grace qu'il n'avoit pas; ici pour en inférer que dans l'état de péché, on ne peut faire aucun bien.

Mais ces hérétiques n'ont pas voulu faire attention que les paraboles ne devoient point se prendre à la rigueur; que ces sortes d'images des causes morales, tirées des choses sensibles ne pouvoient leur ressembler parfaitement; que pour bien expliquer ces paraboles, il falloit s'attacher uniquement au but que se proposoit l'Auteur de la parabole, & à la leçon qu'il vouloit donner. Dans celle-ci Jesus-Christ ne veut que nous prémunir contre les faux Prophetes, & enseigner le moyen de les connoître. Il les compare à des arbres qu'on

(*a*) Omne quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est. *Prop.* 35. *Baii.* In omnibus actibus suis peccatori obedit & servit dominanti cupiditati. *Prop.* 41.

(*b*) Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere. *Math.* 7. v. 18.

connoît par leurs fruits; qui bons ou mauvais découvrent si l'arbre est mauvais lui-même. Un bon arbre, dit le Sauveur, porte de bons fruits, un mauvais en produit qui lui ressemblent; & n'en peut produire de bons. Ainsi un Prophete ne s'annonce que par des bonnes œuvres, & tend toujours au vrai bien: Et un faux Prophete ne cherche qu'à séduire; qu'on examine la conduite qu'il tient, les actions qu'il fait, on reconnoîtra bientôt ce qu'il est, & la perversité des vues qu'il se propose. Toutes ses œuvres, jusqu'au bien qu'il paroît faire sont des fruits gâtés & corrompus, parce qu'elles ont toutes pour objet la séduction. Rien de plus beau que cette regle de discerner les vrais & les faux Prophetes, les gens vraiment vertueux & les hypocrites.

Mais il ne faut pas pousser trop loin la comparaison des uns & des autres, avec les bons & les mauvais arbres. Comme la bonne ou mauvaise constitution des arbres influe nécessairement sur les fruits qu'ils portent, il est de la nature d'un bon arbre d'en porter de bons, & d'un mauvais d'en porter de mauvais. Il n'en est pas de même dans l'ordre moral. Un faux Prophete peut ne pas toujours agir en faux Prophete, ni un Prophete du Seigneur en vrai Prophete. Un faux Prophete, un pécheur peut se convertir, & un homme de bien se démentir. Ce qui forme une difference essentielle, avec les êtres physiques & les causes nécessaires qui agissent toujours d'une maniere conforme à leur nature; les arbres produisent nécessairement de bons fruits lorsqu'ils sont bons & tant qu'ils demeurent bons, & de mauvais lorsqu'ils sont mauvais, & tant qu'ils demeurent mauvais. Encore un bon arbre peut-il produire quelquefois quelque mauvais fruit, & un mauvais arbre en porter quelqu'un, qui ait une certaine bonté: ce qui réduit la parabole à cette leçon très-vraie & très-impor-

tante, que ce sont par les œuvres, que font communément les hommes, qu'on doit juger de ce qu'ils sont.

Mais si l'état de grace n'est pas nécessaire pour toutes sortes d'actions, n'y en a-t-il point où il le soit ? Sans doute, il l'est pour l'administration des Sacrements, & c'est le sentiment unanime de tous les Théologiens ; il l'est également pour la réception de ceux, qui ne conferent point la premiere grace, mais la supposent. Ceci est sans contestation. La seule difficulté qu'on puisse faire n'a pour objet que certaines actions de piété, comme la priere, sur-tout la priere publique faite au nom de l'Eglise ; & plus encore l'assistance au sacrifice de la Messe. La raison de douter pour la priere publique ; c'est qu'on représente mal l'Eglise toujours sainte, si l'on n'est pas saint soi-même. Cette priere est faite pour obtenir les graces de Dieu, & appaiser sa colere ce, qui suppose qu'on mérite d'en être écouté : *Sinon places, non placas ; si non placas, cur sacerdos. Peccatori autem dixit Deus, quare tu enarrasjustitias meas. Oratio ejus fiat in peccatum.*

Quant au saint Sacrifice de la Messe, les fideles n'y assistent pas simplement, mais ils l'offrent encore à leur maniere avec le Prêtre, & puisque dans l'Ecriture Dieu déclare qu'il rejette les sacrifices figuratifs des violateurs de la Loi, à plus forte raison il ne peut accepter de leur part celui de nos autels, bien plus saint & plus respectable.

Nous répondons 1°. qu'il est sans doute très à souhaiter, que les Ministres de l'Eglise se conservent toujours dans l'état de grace ; que leurs prieres en seront plus saintes & plus efficaces, plus dignes de l'Eglise qu'ils représentent : qu'il est aussi à desirer, que les fideles qui assistent à la Messe, s'ils sont dans le péché, se rétablissent dans la grace, au moins par la contrition parfaite ; que par

ce moyen ils seront plus en état de s'unir au Prêtre, & d'offrir en quelque sorte avec lui un sacrifice, que le Prêtre offre au nom de tous.

Nous répondons encore, qu'un Ministre de l'Eglise ou un fidele, qui dans le temps des saints Offices ou du saint Sacrifice, s'entretient d'idées mauvaises, de complaisance dans ces habitudes criminelles, renouvelle actuellement la résolution d'y persister, peche, non pas alors pour assister à la sainte Messe ou réciter son Office, mais par ces idées, cette complaisance, par cette disposition actuelle de persévérer dans son péché; que la Messe à laquelle il assiste, que l'Office qu'il récite, sont même une circonstance aggravante, qui rend plus criminel ce qui ne peut jamais être permis (a).

Jusqu'ici encore point de difficulté. Aussi n'est-ce pas là précisément ce qu'on demande, mais c'est à savoir sur-tout par rapport au Sacrifice de la Messe, si un pécheur qui ne pense point encore à se convertir, ou même tout fidele qui est en péché mortel, peut entendre la sainte Messe, sans commettre un nouveau péché. Plusieurs Théologiens y trouvent du péché, plus ou moins grand, suivant l'idée qu'ils s'en forment, péché non pas fondé sur l'assistance à la Messe, mais sur la maniere dont ils y assistent; sur l'état dans lequel ils sont, qui contredit évidemment tout ce qui se fait & se dit dans le saint Sacrifice.

Pour nous, nous persistons dans le sentiment

(a) Dico Christianos qui festis diebus missam audiunt peccati mortalis labe polluti, quique actuali affectu peccatum amant, peccatum committere, novamque maculam contrahere, non quod missam audiant, sed quod non sicut oportet audiant. An hæc nova sit mortalis vel venialis non decerno. In id potius propendo non esse mortalem. *Conc. de præceptis Eccles. dissert. 3. c. 5. n. 2. & 6.* Graviter eos peccare docet Alexander *de Decal. l. 4. c. 5. art. 6. reg. IX.*

déja enseigné dans nos Conférences ; & nous disons que les pécheurs peuvent & doivent assister au saint Sacrifice de la Messe ; que non-seulement ils ne pèchent point en y assistant ; mais encore qu'ils pécheroient, s'ils y manquoient.

Ils le peuvent. L'Eglise ne les exclut pas ; & ne les en a jamais exclus. Les pénitents publics l'étoient autrefois dans quelques-uns des degrés de la pénitence publique, suivant la discipline, comme les excommuniés le sont encore aujourd'hui. Mais cela étoit particulier à cette espece de pénitence qui n'avoit pour objet que les péchés publics, & encore pour l'ordinaire ceux qu'on nomme Canoniques. On engageoit aussi à la vérité autrefois tous ceux qui assistoient à la Messe, à y communier. Mais ce n'étoit qu'une exhortation ; on n'a jamais été une loi, les pécheurs n'eussent pû dans ce cas y assister, non précisément à raison du Sacrifice, mais de la Communion, dont ils étoient indignes par leur péché.

Non-seulement les pécheurs peuvent assister au Sacrifice de la Messe, mais ils le doivent les jours de Fête & de Dimanche. C'est un précepte pour tous les fideles, précepte universel ; & l'Eglise dans aucune de ses ordonnances n'en a excepté les pécheurs ; si ce n'est ceux que nous avons dit, & cela pour des considérations particulieres. Si les pécheurs y manquoient, ils commettroient certainement un péché mortel, quand même ils ne s'en dispenseroient que par une humilité mal entendue. Ils peuvent bien s'en croire indignes. Mais c'est un devoir de religion, que l'Eglise leur impose, & auquel ils ne peuvent se soustraire, sous prétexte de leur indignité.

Les pécheurs peuvent certainement y assister sans commettre un nouveau péché, même veniel ; car puisque l'Eglise ne les en exclut pas, qu'elle leur fait même une Loi d'y assister, il est évident qu'ils le peuvent faire sans pécher ; & en effet un pé-

cheur peut par esprit d'obéissance à la Loi de l'Eglise, entendre la sainte Messe, l'entendre par le même motif avec piété, avec attention, & des sentiments de Religion. Une Messe entendue de cette maniere ne peut être un nouveau peché. Un pécheur peut faire mieux encore ; malgré le penchant qui le porte au péché, il peut, durant le saint Sacrifice, concevoir des desirs de conversion, gémir sur son état, demander à Dieu la grace d'en sortir, s'humilier de ses fautes, en sentir le poids, les confesser avec le Prêtre & les fideles, implorer pour elles la miséricorde de Dieu ; nous ne voyons pas ce qu'il peut y avoir dans ces dispositions, qui puisse blesser la sainteté du Sacrifice de la Messe (*a*), quoiqu'elles ne soient pas encore assez parfaites pour opérer sa conversion.

Mais que dire des pécheurs, qui n'ont pas le moindre sentiment de pénitence, qui vont seulement à la Messe pour obéir à la Loi, qui le leur commande, qui y prient Dieu avec quelque attention, suivent même le Prêtre dans les diverses parties de la Messe, sans entrer néanmoins dans les sentiments de conversion, qu'elle devroit leur inspirer ? On ne peut certainement les approuver, ils pourroient même devenir par-là très-criminels ; s'ils avoient dans l'esprit & dans le cœur une opposition formelle & réfléchie à ces sentiments. L'attention qu'on leur suppose n'est point alors une attention chrétienne & religieuse ; & c'est bien d'une telle priere qu'on peut dire qu'elle se tourne en péché ; c'est être présent à la Messe, mais non l'entendre. Car on ne peut l'entendre dignement qu'en adorant Dieu en esprit & en vérité. Or ce n'est pas adorer Dieu en esprit & en vérité, que de désavouer intérieurement, ce qu'on lui dit de bouche. C'est l'honorer seulement des levres, & de

(*a*) Cinquieme lettre de M. de Belsunce, Evêque de Marseille à M. Colbert, Evêque de Montpellier.

telles prieres ne peuvent lui plaire (*a*). Rien de plus indigne & de plus indécent, que ce mélange de prieres saintes, de demandes faites à Dieu, & d'idées, de desirs, de sentiments contraires; de pieux sentiments exprimés dans ces prieres, sentiments qu'on expose à Dieu contre la vérité, sans les avoir; cette confession qu'on y fait de ses péchés, ce pardon qu'on en demande, sans les désavouer, sans les regretter, dans l'intention formelle d'y persévérer; de quelque maniere qu'on en raisonne, c'est quelque chose de si révoltant, qu'on ne peut regarder une Messe ainsi entendue, comme un acte de piété & de religion, mais plutôt comme une vraie profanation de ce qu'il y a de plus saint dans la religion. C'est la décision du Cardinal Bellarmin (*b*). Mais, comme nous l'avons dit, le péché que ces sortes de pécheurs commettent ne se tire pas de leur état, encore moins de la Messe qu'ils entendent du bien qu'ils y peuvent faire, des prieres chrétiennes qu'il y adressent à Dieu, mais du mal qu'ils y joignent, qui peut renfermer des distractions & des pensées mauvaises, suffisantes pour être un obstacle à l'observation du précepte, conformément à la censure que le Clergé de France a faite en 1700. de la proposition suivante (*c*), *Ecclesia præ-*

(*a*) Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longè est a me. *Math.* 15.

(*b*) Si non cupit gratiam conversionis, nec ex animo eam petit non solum nihil impetrat, sed etiam eius oratio, (Dominica) fiet in peccatum, cùm in singulis fere ejus petitionibus mentiatur. Quomodo enim potest dicere *Pater noster*, qui non vult esse ejus filius & *sanctificetur nomen tuum*, per quem nomen ejus assiduè blasphematur: *adveniat regnum tuum*, qui nihil magis quam adventum Dei timet; *fiat voluntas tua*, qui suam, non dei voluntatem semper facit. *Bellarm. l.* 1. *de bonis oper. c.* 6.

(*c*) *Prop.* 64. *censura.* Doctrina hâc propositione contenta, temeraria est scandalosa, erronea impietati favet, & præcepto Ecclesiæ illudit.

corpore satisfacit per reverentiam exteriorem; animo licet voluntariè in alienâ, imò in pravâ cogitatione defixo.

Un pecheur, qui n'ayant point encore conçu des sentiments d'une parfaite penitence, assisteroit à la Messe, y prieroit Dieu non-seulement extérieurement & de bouche, mais intérieurement & de cœur d'une maniere convenable à sa situation, remplit certainement le précepte.

Pour la pratique & la maniere de se conduire avec les pecheurs dans ces circonstances, voici ce que nous pensons. C'est 1°, que dans les instructions publiques & particulieres, il ne faut jamais rien dire qui puisse détourner les pécheurs d'entendre le saint Sacrifice de la Messe. C'est un reproche qu'on a justement fait à certains Auteurs, comme à celui de la morale du *Pater*; à ceux qui de leur autorité ont reglé & imaginé différents degrés de penitence en ne donnant qu'à ceux qui sont dans le quatorzieme, le droit d'y assister. Les pécheurs sont certainement tenus de l'entendre aux jours marqués par l'Eglise. Et quand même certaines dispositions pour y assister leur manqueroient encore, & pourroient paroître peut-être nécessaires; comme ils peuvent se mettre dans ces dispositions, le précepte ne les obligeroit pas moins, & le mal qu'ils feroient, en y manquant, seroit plus grand & plus évident, que celui qu'ils commettroient, en n'y apportant pas toutes ces dispositions. Outre que la vertu du saint Sacrifice de la Messe, l'exemple des fideles, les exhortations des Pasteurs, la majesté de nos saintes Cerémonies, les mouvements de la grace, que Dieu accorde souvent alors aux mérites du sang de son Fils, peuvent leur inspirer ces dispositions, qu'ils n'avoient pas en entrant dans le lieu saint, & même des desirs efficaces de conversion.

2°. Il est absolument nécessaire d'examiner la

maniere, dont les chrétiens assistent au saint Sacrifice de la Messe, sont suivant dans la vie n'est pas fort chrétienne, & il résultera de cet examen que le plus grand mal, qu'ils ont commis, ne vient pas précisément de l'oubli de leur confession, mais de la maniere peu respectueuse, & peu édifiante avec laquelle ils y auront assisté, & c'est sur cela, plus que sur tout le reste, qu'il faut les éclairer & les instruire.

3°. Il ne faut pas faire grand fonds sur la maniere dont entendent la Messe ceux qui vivent dans le désordre, & n'ont aucun dessein de s'en corriger. Ces sortes de personnes ne peuvent guere avoir de piété & de religion. Et la maniere dont ils entendent la Messe n'en laisse toujours, & c'est la chose sur laquelle il faut insister; car à cela près leur cas n'a point un obstacle si insurmontable du précepte; & il seroit encore plus dangereux d'y manquer absolument, que de s'exposer à faire des fautes en y assistant, à moins que ce ne fut de ces péchés extrêmement griefs, scandaleux, ou directement contraires au respect dû à Dieu dans le Sacrifice.

4°. Il faut interroger les pécheurs, qui vivent dans le crime & l'impénitence, sur les sentiments qui les ont occupés durant le saint Sacrifice. S'ils ne se sont point représenté leur situation; s'ils ne se reprochent point d'y avoir rompu la résolution de persévérer dans leurs désordres; s'ils croyent d'ailleurs l'avoir entendue avec piété & religion, il faut bien se garder de leur dire, qui puisse les détourner de continuer d'y assister, mais seulement les exhorter à faire mieux encore, à s'humilier de leurs foiblesses dans un temps si favorable, à y gémir sur leurs désordres, à y faire des projets de conversion, à en demander à Dieu les moyens & la grace.

5. Si l'on trouve de ces pécheurs, ou plutôt de ces impies, qui durant qu'ils assistent à la Messe,

sentent le besoin qu'ils ont de changer de vie & de se convertir, comprennent le sens des prieres qu'ils adressent à Dieu, & le désavouent intérieurement, il n'est pas possible de ne pas leur représenter l'indignité de cette conduite si peu chrétienne, & si opposée à tout ce qui se passe & se dit durant le saint Sacrifice. Il faut leur remontrer avec charité, les biens & les graces dont ils se privent, les dispositions de sainteté, ou au moins de desirs de conversion, que Dieu exigeoit de ceux qui lui offroient ou faisoient offrir les Sacrifices de la Loi ancienne, sans lesquelles ces Sacrifices étoient à ses yeux un objet d'abomination jusqu'au point de les rejetter, d'en détourner ses regards (*a*); leur représenter encore que le Sacrifice de la Messe beaucoup plus saint, demande des dispositions plus parfaites, soutenir la force de ces divins oracles, de ce que dit Jesus-Christ, que si l'on a quelque chose contre son frere, il faut quitter l'Autel, avant d'y offrir son présent, & se reconcilier avec lui (*b*), mais toujours néanmoins leur enjoindre d'assister à la sainte Messe, à raison du précepte de l'Eglise, de l'hommage qu'ils doivent à la Religion, & de l'obéissance dûe à ses Loix; dans l'espérance qu'ils réformeront ce qu'il y a de plus répréhensible, dans la maniere dont ils y ont assisté jusqu'ici, ou que s'ils ne le font pas parfaitement d'abord, ils le feront dans la suite: ce qui ne peut manquer d'arriver, pour peu qu'ils mettent dans cette action si sainte & si religieuse, de respect & de religion. Car s'ils pechent par cet endroit, ce n'est plus précisément la

(*a*) Ne offeratis sacrificium frustra. Incensum abominatio est mihi... festivitates vestras non feram, iniqui sunt cœtus vestri, lavamini, mundi estote, quiescite malè agere, discite benè facere. *Isaï* 1.

(*b*) Si offers munus tuum ad altare & recordatus fueris quod frater tuus habet aliquid adversùs te, relinque ibi munus tuum, & vade reconciliari fratri tuo. *Math.* 5.

question

queſtion préſente ; & on n'a jamais douté que pour bien entendre la Meſſe, pécheur ou juſte, il falloit y apporter une attention religieuſe.

Avec cette attention religieuſe, les pécheurs obligés à l'Office Divin, ſatisfont auſſi à leur obligation. Il ne nous convient pas d'entrer plus avant dans cette matiere. Nous ne regardons ici l'état de péché qu'à titre de circonſtance, & de circonſtance importante. Or telle eſt la notion d'une circonſtance notablement aggravante, c'eſt une circonſtance qui ſuffit ſeule pour être une matiere de péché mortel, ou eſt la maniere d'en commettre un, qui excede de beaucoup la façon ordinaire de le commettre. Or c'eſt en ce genre une circonſtance de cette nature que de joindre à la récitation du ſaint Office une affection actuelle au péché, ou de rétracter formellement par la diſpoſition de ſon cœur, les prieres ſaintes qu'on adreſſe à Dieu : prier ainſi ce n'eſt pas prier, encore moins ſatisfaire à ſon obligation. Et c'eſt le jugement qu'en ont porté des Docteurs de Sorbonne très éclairés, qui, au rapport de M. Collet, ont obligé à la reſtitution des jeunes Eccleſiaſtiques Bénéficiers, qui vivant dans le libertinage auroient récité le ſaint Office dans de pareilles diſpoſitions (*a*). On doit ſe ſouvenir que le ſaint Office exige non une attention quelconque, mais une attention religieuſe ; & quoique la priere publique, conſerve toujours le mérite & l'efficacité qu'elle tire de la ſainteté de l'Egliſe, au nom de laquelle elle ſe fait, celui qui la repréſente, & qui loin d'y joindre l'efficacité & le mérite de ſa propre ſainteté, y oppoſe l'obſtacle de ſes propres péchés, n'en manque pas moins à ſon devoir.

(*a*) *Collet, de Orat. c. 3.*

CINQUIEME CONFÉRENCE

Sur la fin des actions morales.

PREMIERE QUESTION,

Est-on obligé de se proposer une bonne fin dans toutes ses actions ?

LA fin est la qualité de nos actions qui mérite le plus d'attention, & sur laquelle il est plus dangereux de se méprendre ; parce qu'étant d'ailleurs prévenu & assuré de la bonté de l'objet de celles qu'on se propose de faire, on en peut perdre au moins le mérite, par la fin à laquelle on la dirige.

Mais avant d'entrer dans cette question, Saint Thomas fait une espece de préliminaire, où il examine en Philosophe la maniere dont la fin à laquelle on aspire, agit sur l'esprit & influe sur les actions ; comment l'idée du bien qu'elle représente, fait naître le desir, bientôt suivi de la résolution de s'en procurer la possession ; comment ensuite cette résolution une fois prise, fait chercher, choisir & embrasser les moyens d'obtenir ce que l'on

souhaite ; comment enfin la possession du bien auquel on aspiroit, remplit l'ame d'une douce satisfaction, plus ou moins grande, suivant que ce bien l'affecte plus ou moins vivement. Nous n'entrerons point dans ces discussions trop Philosophiques, qu'on peut voir à la question premiere de la seconde partie de sa Somme, où cette analyse est parfaitement expliquée. Nous croyons ne pas devoir faire autre chose que l'indiquer, parce qu'elle serviroit plutôt à faire connoître & à développer la marche de nos idées, qu'à montrer ce qui rend nos actions bonnes ou mauvaises, & c'est-là le seul objet qui nous doit occuper.

En général la fin est le terme où l'on veut arriver ; dans les actions, c'est le but qu'on s'y propose ; le bien qu'on veut par-là se procurer. Car c'est sous l'idée d'un bien que la fin est toujours présentée : pour le mal considéré comme mal, loin de se faire souhaiter, il ne peut que rebuter. Il n'est que trop possible de s'y méprendre, & de regarder comme un bien ce qui ne l'est pas : mais ce n'est jamais qu'à titre de bien, & parce qu'il en a l'apparence, au moins à certains égards qu'il peut être recherché.

On distingue deux sortes de bien, l'un absolu qui l'est en lui-même & à toutes sortes d'égards : Dieu seul a ce caractere, suivant cet oracle de Jesus-Christ, *Nemo bonus, nisi solus Deus.* L'autre est un bien particulier relatif, & seulement à certains égards ; tels sont tous les biens créés.

Il est encore des biens qu'on nomme honnêtes & moraux, parce qu'ils rendent l'homme meilleur & conforme à l'ordre ; tels sont la vertu & ses pratiques : des biens utiles, qui produisent des avantages temporels ou spirituels : des biens agréables, qui flattent & causent du plaisir. Le même bien peut réunir toutes les qualités ; & un bien simplement utile ou honnête, peut en même temps être agréable. Ainsi

la vertu est en même temps honnête, utile & souvent agréable.

On ne peut se proposer pour fin un bien, qu'autant que l'acquisition en paroît possible. Les choses auxquelles on croit ne pouvoir atteindre, peuvent bien inspirer de l'estime, de l'admiration, &c. mais jamais on ne peut y aspirer effectivement. Il faudroit avoir perdu la raison, pour diriger ses actions vers une fin à laquelle on est persuadé, qu'on ne pourra jamais arriver. Delà le danger du désespoir en matiere de devoirs, de vertu & du salut. Ce qu'on désespere de remplir, d'acquérir, d'obtenir; il n'est pas possible qu'on travaille sérieusement & efficacement à en chercher les moyens. Delà encore le danger de ces systêmes condamnés ou outrés, sur la possibilité des commandements de Dieu, qui la rendent en quelque sorte métaphisique, & la réduisent presque à rien, indignes de la bonté de Dieu & de sa providence bienfaisante. On ne peut travailler avec courage & avec confiance à les accomplir, qu'autant qu'on croit qu'on a toujours un pouvoir prochain ou éloigné de le faire, & que Dieu ne nous abandonne point à notre foiblesse naturelle; toujours disposé à nous aider de son secours pour les accomplir.

On distingue plusieurs sortes de fins; il est des fins intrinseques & nécessaires, & des fins extrinseques & de choix. Une fin est intrinseque & nécessaire, lorsque l'action s'y rapporte d'elle-même, indépendamment de la volonté de celui qui la fait. Tel est dans l'aumône le soulagement de la misere du pauvre. Cette espece de fin n'est point différente de l'objet de l'action; & c'est parce qu'elle est une même chose avec lui qu'on la nomme intrinseque. La fin extrinseque est celle qu'on se propose volontairement dans l'action qu'on fait. Ainsi dans l'aumône, outre le soulagement des pauvres, on peut se proposer des fins extrinseques différentes, comme

de satisfaire à la justice de Dieu, d'édifier ceux qui en sont les temoins, de calmer le ressentiment d'un pauvre mécontent ou irrité, ou bien encore le desir d'être estimé, &c. & d'autres fins plus mauvaises encore que celles-ci.

Il y a des fins prochaines & des fins éloignées; La fin prochaine est celle qu'on a prochainement en vue dans l'action qu'on fait. La fin éloignée est celle qu'on ne se propose d'obtenir que par le moyen de la fin prochaine, ou d'autres intermédiaires qui conduisent à cette fin éloignée. On étudie, par exemple, pour se rendre capable d'être élevé au sacerdoce, dans l'espérance qu'étant une fois Prêtre on pourra travailler plus efficacement à son salut. Le sacerdoce est alors la fin prochaine de l'étude; le salut qu'on envisage de plus loin en est la fin éloignée.

Cette distinction se rapproche de beaucoup de ce qu'on appelle fin principale, fin subalterne, fin accessoire, au moins dans ce qui regarde la fin subalterne. La fin principale est celle qu'on a principalement en vue parmi plusieurs qu'on peut se proposer. Telle est, par exemple, ou telle au moins doit être dans toutes les fonctions du saint ministere, la gloire de Dieu, & le salut de ames, & par une suite nécessaire son propre salut.

Les fins subalternes sont celles qui conduisent à la fin principale. Pour établir un ordre convenable entre la fin principale & les fins subalternes, la premiere doit être en elle-même d'un plus grand mérite, & plus digne d'être recherchée que les autres. Car ce seroit un dérangement visible de donner la préférence au moindre bien, en lui subordonnant un plus grand bien. Voici un exemple de ces fins subalternes conformes à l'ordre. La science qui ne s'acquiert que par l'étude; la sainteté dans laquelle on ne s'avance que par la piété & le recueillement; l'édification publique qui suppose le

bon exemple, ſont des fins de ce genre, par rapport à la gloire de Dieu à laquelle on peut & on doit diriger toutes ces ſaintes pratiques, qui ſont évidemment d'un moindre mérite, & n'en ont même aucun que par rapport à elle.

Parmi les fins ſubalternes, il en eſt qui par elles-mêmes méritent d'être recherchées & ſont véritablement eſtimables, quoiqu'on ne s'y arrête pas, & qu'on ne s'en ſerve que comme des moyens pour aller plus loin. Nous venons d'en donner des exemples, dans la ſcience, l'étude, la piété, la priere, le recueillement, &c. Toutes ces fins ſubalternes ont un degré de bonté qui les rend dignes d'eſtime & d'être recherchées. En voici d'autres : on va à un concert pour y prendre une récréation honnête ; on ſe promene pour ſe délaſſer de ſes travaux, & on ne fait tout cela que pour les reprendre avec plus de zele & de ſuccès. Le plaiſir qu'on prend au concert, à la promenade, indépendamment de la fin ultérieure, à laquelle on le rapporte, a quelque choſe qui flatte par lui-même & peut-être ſouhaité & recherché, & l'eſt tous les jours, quoique mal-à-propos, par des gens qui s'y bornent uniquement ; mais il eſt d'autres fins ſubalternes, qui en elles-mêmes ne renferment rien qui puiſſe attirer, & qu'on ne peut raiſonnablement ſe propoſer, que par rapport à la fin principale à laquelle elles conduiſent. Tels ſont la plupart des remedes qu'on prend pour rétablir ſa ſanté ; ce ſont de ſimples moyens qu'on ne peut rechercher pour eux-mêmes, mais uniquement par rapport au bien qu'ils procurent. On peut mettre de ce nombre les auſtérités corporelles, qui, cauſant par leur uſage des incommodités & de la douleur, ne peuvent être pratiquées qu'en vue des avantages qu'on en peut retirer pour l'expiation de ſes péchés, ou d'autres fins encore plus parfaites.

Les fins acceſſoires, ſont celles qu'on peut ſe

proposer en même temps avec la fin principale, quoiqu'elles n'y conduisent pas ; dans l'étude, par exemple, on peut & on doit se proposer pour fin principale la gloire de Dieu : on peut aussi en même temps envisager quelques avantages temporels qu'on en espere. La gloire de Dieu est très-indépendante de ces avantages ; mais aussi ils n'empêchent pas qu'on ne la puisse procurer ; & l'on peut absolument arriver à l'une de ces fins, sans manquer à l'autre.

Il faut seulement être extrêmement attentif à ne pas se faire illusion, & se méprendre en prenant l'accessoire pour le principal, ou faisant marcher au même rang ce qui ne pouvoit être tout au plus qu'une fin secondaire. On croit souvent avoir bien dirigé son intention, mais lorsqu'on examine les choses de plus près, on trouve que c'étoit les avantages temporels qu'on recherchoit, au moins autant que la gloire de Dieu ; elle étoit plutôt dans le raisonnement & l'idée, fin principale, que dans le cœur & dans l'action. Delà tant de choses qu'on joint à ce que l'on fait, qui, bien loin de procurer cette gloire, y font un obstacle, en écartent, & prouvent que ces autres fins moins parfaites n'étoient point aussi subordonnées à la premiere qu'on se flattoit & quelles devoient l'être. Enfin on distingue une fin derniere & suprême, & des fins intermédiaires ; celles-ci ne sont point différentes des fins particulieres, considérées sous le rapport qu'on leur donne à la derniere fin ; elles sont ainsi fins & moyens, fins parce que l'esprit se les propose ; moyens parce qu'il ne se les propose pas pour elles-mêmes, mais comme pouvant conduire à cette derniere fin, au-delà de laquelle la volonté ne se propose plus rien, & quelle ne rapporte à aucun autre.

Comme la fin nous est toujours présentée sous l'idée d'un bien, & qu'il est sur-tout deux sortes de

fins, l'une derniere, les autres particulieres, il eſt auſſi deux ſortes de bien, l'un ſuprême & univerſel, & ce bien eſt Dieu ſeul à qui néceſſairement tout doit être rapporté; bien abſolu & infini. Les autres, quels qu'ils ſoient, ſont des biens particuliers & bornés, dont les uns ſont véritablement des biens, parce que de leur nature ils tendent & conduiſent au ſouverain bien, & les autres des biens équivoques dans l'ordre de la morale; biens ſeulement phyſiques, & qui dans l'ordre des mœurs peuvent également devenir des biens & des maux, ſuivant le bon ou le mauvais uſage qu'on en fait; tels ſont les biens terreſtres & ſenſibles, comme les richeſſes, les plaiſirs & les honneurs.

Ceci ſuppoſé, nous diſons que c'eſt pour la créature raiſonnable une obligation eſſentielle & du premier ordre, de ſe propoſer une bonne fin dans chacune des actions, qui ſe font volontairement & librement, ou, comme on dit dans l'Ecole, délibérées. Car l'homme dans les actions délibérées & réfléchies, ſe propoſe toujours une fin; il n'agit point préciſement pour agir, encore moins comme une automate, mais en être raiſonnable qui connoît ce qu'il fait, le motif & la fin qui le font agir. Il doit donc néceſſairement ſe propoſer, non-ſeulement un bon objet, mais encore une bonne fin; ſans quoi il agiroit d'une maniere contraire à ſa raiſon. Elle lui preſcrit de faire le bien & de le bien faire; ce qui ne peut être qu'autant que la fin elle-même eſt bonne. Il n'a reçu la raiſon en partage que pour le diriger dans ſes actions, & le pouvoir de faire attention à ce qu'il fait, que pour donner effectivement cette attention à ce qui dépend de lui & le mérite, c'eſt la ſeule maniere d'agir digne d'un être raiſonnable. Or, rien ne dépend plus de lui ni ne mérite mieux ſon attention que la fin qu'il ſe propoſe; il ne peut donc ſe diſpenſer de s'en propoſer une bonne & conforme à la droite raiſon.

Cette obligation fondée sur la loi naturelle a été renouvellée & confirmée par la loi Chrétienne, qui ordonne positivement de tout faire pour Dieu, fin suprême de tout & la plus excellente qu'on se puisse proposer.

Aussi est-ce de la fin qu'on se propose dans ses actions, que dépend singuliérement leur bonté & leur malice, suivant cet oracle de Jesus-Christ ; *si vous avez l'œil net & pur, tout votre corps sera éclairé ; mais si vous avez l'œil gâté, votre corps sera dans les ténebres* (*a*). Ce que Jesus-Christ entend par l'*œil* ; c'est l'intention ou la fin qu'on envisage, suivant que l'œil est bon ou gâté, que la fin est bonne ou mauvaise ; l'action qu'on fait est une action de lumiere ou de ténebres, le fonds ou le corps de cette action est ou bon ou mauvais (*b*).

Ainsi, pour juger des actions des hommes, il est absolument nécessaire d'en examiner la fin ; & la nécessité en est d'autant plus sensible que des fins différentes forment des différences essentielles, dans des actions qui sont précisément les mêmes : que la fin rend bonnes ou mauvaises, celles qui d'elles-mêmes n'ont point un caractere distinctif de bonté & de malice morale : que celles qui ont d'ailleurs une bonté naturelle & propre, une mauvaise fin peut les rendre très-mauvaises : & qu'enfin à celles, qui de leur nature sont bonnes ou mauvaises, une bonne ou mau-

(*a*) Lucerna corporis tui est oculus tuus, si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit ; si autem nequam fuerit, etiam corpus tuum tenebrosum erit. *Math.* 6. 22.

(*b*) Oculum hic accipere debemus ipsam intentionem, quâ facimus quidquid facimus, quæ si munda fuerit, & illud aspiciamus quod aspiciendum est, omnia opera nostra, quæ secundùm eam operamur, necesse est bona sint, quæ omnia opera totum corpus appellavit. *S. Aug. l. 2. de serm. Dom. in monte.* Voyez aussi, *S. Greg. Mor. l. 2. 26. c. 13. S. Th. 1. 2. Q. 12. art. 1. ad. 1.*

vaiſe fin peut ajouter d'autres eſpeces de bonté ou de malice.

Et 1°, la fin différencie quelquefois eſſentiellement les actions , qui extérieurement ſont d'ailleurs abſolument les mêmes , ce qui fait que l'un ſe rend ſouvent coupable , en faiſant préciſément ce qui fait le mérite d'un autre ; l'un peche quelquefois en jeûnant avec éclat & par vanité , l'autre ſe ſanctifie & ſe ſauve , en le faiſant en eſprit de pénitence & par religion. Ce qui faiſoit dire à ſaint Auguſtin aux Manichéens (*a*), qui vantoient leurs jeûnes plus fréquents & plus auſteres que ceux des Catholiques. *Vous ne mangez point de chair, vous ne buvez point de vin : ce ſont là de très-belles choſes, dont vous vous faites un grand mérite , & dont vous vous applaudiſſez. Mais prenez-y garde ; c'eſt la bonne fin qu'on s'y propoſe qui fait le mérite de nos actions. Catilina ſavoit ſouffrir la faim, la ſoif, le froid comme les Apôtres; comparerez-vous cet Impie , ce parricide , à ces héros de la Religion ? Non ſans doute. Qui formoit donc la différence des mêmes actions dans l'un & dans les autres ? la fin différente qu'ils ſe propoſoient. Par cette vie dure , que menoit Catilina , ce ſacrilege ne cherchoit qu'à ſatisfaire ſon ambition démeſurée , & à réuſſir dans le projet qu'il avoit conçu de détruire ſa Patrie. Les Apôtres au contraire n'avoient en vue que de ſoumettre la chair à l'eſprit , les paſſions à la raiſon.* Ceſſez donc de vanter vos abſtinences , qui fondées ſur vos erreurs , ont en vous une fin mauvaiſe. Cette fin leur ôte tout leur prix & les rend elles-mêmes criminelles (*b*). Et

(*a*) Les Manichéens ne mangeoient point de chair , & ne buvoient point de vin , parce qu'ils les croioient venir du mauvais principe.

(*b*) Quod non veſcimini carnibus & vinum non bibitis... laudandum putatis. Quod quæro a vobis quo fine facietis. Finis enim eſt quò referuntur quæ facimus.. ſi.. laudabilis fuerit , tunc facta

c'est à quoi il faut faire attention pour ne pas se laisser surprendre par la piété apparente des Novateurs, qui à l'exemple des Manichéens, pour intéresser en leur faveur, & exciter la compassion dans leurs justes disgraces, menent une vie très-édifiante, quelquefois même austere. On voit le cas que faisoit saint Augustin de tout cet appareil de vertu & de mortification, dirigé au soutien de l'erreur.

2°. La fin, suivant qu'elle est bonne ou mauvaise, communique aux actions indifférentes, le caractere de bonté ou de malice qui lui est propre, ainsi que nous l'avons déja dit ailleurs, & que tout le monde en convient.

3°. Une bonne action peut devenir mauvaise par cela seul qu'on la dirige à une mauvaise fin. C'est une action très-bonne pour un hérétique de se convertir à la foi Catholique; mais si la fin principale qu'il se propose, ce sont des vues de fortune, des places, des emplois, des protections, la complaisance pour une ami; quelque sincere que soit sa conversion, elle ne peut être bonne & agréable à Dieu, lorsqu'elle est inspirée par un motif aussi indécent. Car c'est une chose non-seulement contraire à la religion, mais encore à la raison, que de se proposer principalement dans l'hommage qu'on rend à la vérité, de plaire à un ami ou de faire sa fortune. Et c'est à quoi doivent faire attention les Prêtres, qui se chargent de célébrer

nostra laude aliquâ digna sunt. Sin ille merito culpatur, id quoque (quod facimus) nemo non vituperandum dubitaverit. De Catilina memoriæ proditum est, quod frigus, famen, sitim ferre poterat. Hæc erant illi.. cum Apostolis communia, unde ergo discernitur parricida ille ab Apostolis nostris, nisi ex fine illo quem diversissimum sequebatur. Namque ille ista tolerabat ut immoderatissimas & immanissimas expleret cupiditates; illi & contra, ut eos dominanti rationi servire cogerent. *De morib. Man.* c. 13

des Messes conformément aux vœux des fideles. Ces vœux ne sont pas toujours suivant la science, & conformes à la religion qui ne peut avouer les intentions qu'on se propose ; ce n'est pas que la Messe en soit une action moins bonne & moins excellente en elle-même, & dans le Prêtre qui ne se prête point à ces vues indiscretes, déplacées, peut être même irréligieuses. Mais celui qui se les propose, peche en dirigeant une action très-sainte, à une fin éloignée de sa sainteté ; & même si l'objet étoit criminel ce seroit un sacrilege très-marqué, que de faire offrir le Sacrifice, pour réussir dans le projet qu'on en a formé, & le péché seroit d'autant plus grief, que la malice du projet seroit plus opposée à la sainteté du Sacrifice.

4°. Les actions bonnes de leur nature, une bonne fin les rend meilleures encore en leur donnant une nouvelle espece de bonté, ou en augmentant celle qui leur est propre. Cette augmentation de mérite se fait d'une maniere proportionnée à la maniere plus ou moins parfaite, dont on veut la fin ; & à l'influence de cette fin sur l'action qu'elle dirige. Plus, par exemple, la charité est parfaite, plus ce motif influe sur les bonnes œuvres que l'on fait, & plus aussi le mérite de la charité se communique à l'action, & en augmente la bonté primitive.

5°. Les actions mauvaises, la fin les rend plus méchantes encore, lorsqu'elle l'est elle-même, & leur donne de nouvelles especes de malice, ou augmente celle qu'elle avoit déja. Ainsi celui qui tue pour voler, commet une double injustice. Celui qui vole pour avoir de quoi s'enyvrer, peche & contre la justice & contre la tempérance.

Une bonne fin, qu'on se propose en faisant un mal, ne change point la nature de l'action : mentir pour sauver la vie à un innocent, c'est toujours mentir ; & si le péché étoit mortel de sa nature,

quelque bonne que fût la fin, il n'en conſerveroit pas moins ſon caractere de péché mortel. Cependant une bonne fin rend la faute plus excuſable, ainſi qu'il paroît dans l'exemple propoſé. Il y a toujours un mal de moins, celui qu'une mauvaiſe fin y pourroit ajouter. C'eſt un moindre péché, dit ſaint Auguſtin dans ſes Livres ſur le menſonge, de mentir pour un bon motif, que de s'en propoſer un mauvais; comme de dérober pour en ſoulager un pauvre, qui eſt dans le beſoin, que de le faire pour s'enrichir ſoi-même (*a*). Le dommage eſt à la vérité le même. Ici nous obſervons qu'il y a pour le vol quelque choſe de particulier qui rend la diminution de la malice du péché plus ſenſible; c'eſt que la malice du larcin conſiſte à prendre le bien d'autrui malgré lui; & certainement il n'eſt perſonne, qui n'aime mieux qu'on lui dérobe quelque choſe pour en aider un pauvre, que pour en profiter ſoi-même, lorſqu'on n'eſt pas dans le beſoin. Mais c'eſt toujours un mal; parce qu'il n'eſt pas permis de faire l'aumône du bien d'autrui; & que chacun veut faire les ſiennes. Auſſi eſt-ce à celui qu'on a volé qu'il faut reſtituer; & donner aux pauvres un bien dérobé, ce ſeroit plutôt multiplier ſes péchés, que de les expier & les diminuer; & plus encore ſi par-là l'on ſe mettoit hors d'état de réparer le dommage qu'on a cauſé (*b*).

Quoiqu'une bonne fin puiſſe diminuer la nature du péché, il eſt des actions ſi abſolument mauvaiſes, & ſi oppoſées aux fins honnêtes auxquelles on voudroit les diriger, qu'une direction ſi indécente formeroit un nouveau crime.

Vouloir, par exemple, honorer Dieu par un

(*a*) Pejor qui concupiſcendo, quàm qui miſerando furatur. *S. Aug. contr. mend.* c. 8.

(*b*) Etiamſi fur totum quod abſtulerit, pauperibus tribuat, addit potius peccata, quàm minuit. *S. Aug. hom.* 7. *inter.* 70.

homicide, prétendre servir la Religion par un assassinat, c'est faire outrage à la sainteté de Dieu & à la Religion. Ainsi nous ne croyons point que la bonté du motif puisse diminuer la malice des calomnies, qu'on pourroit inventer ou accréditer pour rendre odieux les ennemis de la Religion & de l'Eglise. L'Eglise désavoue & déteste cette indigne maniere de la servir ; & c'est à quoi doivent faire attention, dans les divisions qui s'élevent, les Ecrivains du bon parti, & du parti condamné, pour ne point adopter légérement les mauvais bruits qui courent, encore moins les répandre. Quels justes reproches n'auroit-on donc point à faire à des Auteurs célebres, ennemis déclarés ou secrets de la Religion qui en ont osé flétrir les plus éclatantes lumieres par les calomnies les plus odieuses ?

Lorsqu'on se propose dans une action, deux fins, l'une bonne l'autre mauvaise, & que toutes deux y déterminent également, la bonté de l'une ne sauveroit pas l'action de la malice de l'autre, cette action deviendroit par-là absolument mauvaise, parce qu'une action n'est bonne qu'autant qu'elle l'est à tous égards, & sur-tout par la fin qui y détermine. Il n'en seroit pas de même d'une fin accessoire & incidente, qui d'ailleurs ne seroit point une faute grieve & mortelle. Nous avons déja dit que dans cette circonstance une fin de cette nature, peut être regardée, comme une acte particulier, qui a un caractere particulier de malice, & par-là ternit l'éclat & diminue le mérite de l'action, à laquelle cette fin s'unit, sans néanmoins lui ôter totalement sa bonté.

Parmi les fins qu'on peut se proposer, il en est une qu'on nomme la fin derniere. C'est la principale, celle qui mérite le plus d'attention, puisque c'est à elle que toutes les autres doivent se rapporter, & qu'elle ne se rapporte qu'à elle-même.

Cette fin est unique & la même pour toutes les

créatures raisonnables qui doivent essentiellement lui rapporter le total de leur vie & chacune de leurs actions. Toutes elles y doivent tendre comme à leur centre. Cette fin est leur souverain bien ; & tous les autres ne sont faits que pour les y conduire (*a*).

On peut considérer la fin derniere en général, sous l'idée confuse de souverain bien, sans examiner quel il peut être, ou en particulier & en fixant quel est effectivement ce bien suprême, qui seul peut faire son bonheur.

Le souverain bien, considéré en général, est le secret mobile des actions de tous les hommes. Tous ont un desir invincible, immuable & invariable pour le bonheur, & le souverain bien peut seul les rendre véritablement heureux. Aussi dans toutes leurs actions ils tendent au bonheur, & quoiqu'ils voient bien que dans chacune en particulier, ils ne l'atteignent pas à l'entier par l'avantage qu'ils s'y procurent, ils s'imaginent toujours y trouver la portion de félicité, qui convient au moment présent.

Rien donc de plus nécessaire à l'homme que de connoître ce souverain bien qui seul peut faire sa félicité, & est essentiellement la derniere fin à laquelle il doit tout diriger. Malheureusement il y a bien des erreurs & de spéculation, & encore plus de pratique sur cette matiere.

Plusieurs se font un souverain bien de ce qui ne peut l'être, ou lui associent des objets qui n'en font

(*a*) Non possunt unius hominis esse plures fines ultimi, . . quia.. oportet quod ultimus finis totum hominis impleat appetitum, quod nihil extra ipsum desiderandum relinquatur, quod esse non potest, si aliquod extraneum ad perfectionem requiratur. 2°. Quia in quolibet genere unum est primum principium, ultimus autem finis habet rationem primi principii. *S. Thom.* 1, 2. *Q.* 1. *art.* 5.

point partie. Mais on n'eſt pas ſeulement à plaindre, lorſqu'on ſe méprend en cette matiere, mais encore très-coupable. Nous ne pouvons ignorer que Dieu ſeul eſt le bien ſuprême, & la derniere fin à laquelle tout doit tendre; tout nous l'annonce. La raiſon, l'expérience, la religion, l'inquiétude naturelle du cœur toujours agité, lorſqu'il ne ſe propoſe que la poſſeſſion & la jouiſſance des biens terreſtres, tout ſe réunit pour nous prouver de la maniere la plus claire & la plus ſenſible, que nous devons porter plus haut nos deſirs & nos vœux, & que Dieu ſeul eſt notre bien ſuprême & notre derniere fin. Cependant il n'arrive que trop ſouvent, que les Chrétiens eux-mêmes, contre leurs propres lumieres, & les deſirs les plus naturels de leur cœur, font à Dieu cet outrage dans leurs actions, de lui ôter cette qualité de fin derniere, qui lui appartient excluſivement à tout le reſte, pour la donner aux biens & aux plaiſirs ſenſibles. C'eſt ce qu'ils font toutes les fois qu'ils ſe laiſſent aller au péché mortel; car Dieu ne peut être en aucune maniere la fin derniere de pareilles actions, qui loin de pouvoir lui être rapportées, ont avec ſa ſainteté l'oppoſition la plus eſſentielle. Et c'eſt en cela, que conſiſte ſinguliérement la malice de cette eſpece de péché; dans la préférence qu'on donne, en le commettant, à la créature ſur Dieu; juſqu'à y établir, au moins pour le moment, ſa fin derniere. C'eſt pour cette raiſon & dans ce ſens que ſaint Paul dit des ivrognes, qu'ils font de leur ventre leur Dieu (*a*). Ce n'eſt pas ſeulement là une expreſſion de zele, mais une propoſition exactement & littéralement vraie. On pourroit dire la même choſe de tous les pécheurs; non qu'ils ayent réllement cette penſée impie & inſenſée, mais la préférence qu'ils donnent à l'objet de leur paſſion ſur Dieu même, qui le leur défend, ſous peine

(*a*) Quorum Deus venter eſt. *ad Philipp. c.* 3. *v* 19.

d'encourir ſa diſgrace, eſt dans le fait la même choſe, & ſubſtitue dans leur eſprit cet indigne objet à la place de Dieu.

Ainſi toutes les actions doivent être conſidérées ſous le rapport qu'elles ont à la fin derniere. Les unes s'y rapportent, & ce ſont les actions bonnes, & elles y conduiſent, pourvu qu'on n'y mette point d'autres obſtacles, ſi elles ont une bonté ſurnaturelle. Car l'homme ayant été créé dans un état ſurnaturel, ne peut arriver à la fin derniere, à la poſſeſſion de Dieu, que par des œuvres ſurnaturelles. Les autres s'en éloignent abſolument, & ont une fin toute différente de celle à qui ce caractere appartient excluſivement, & ce ſont les péchés mortels. Les autres à la vérité n'y conduiſent pas, mais auſſi ne s'en propoſent pas une différente: elles ont bien une fin prochaine à laquelle on rapporte directement ſon action. Mais on ne s'y attache pas comme à un objet dans lequel on puiſſe ſe repoſer comme dans une fin derniere, & ce ſont les péchés qu'on nomme véniels. Car, comme l'obſerve ſaint Thomas, toutes les fois qu'on agit délibérément, on ne penſe pas toujours expreſſément à une derniere fin (*a*); & ſi cela étoit il n'y auroit point de péchés ſimplement véniels; puiſque la malice du péché mortel conſiſte à ſe repoſer dans la créature, & à y établir ſa derniere fin (*b*). Et c'eſt ce qu'a très-bien remarqué la faculté de Théologie d'Angers dans un cenſure publiée en 1675, d'après le même ſaint Thomas qui dit expreſſément, que celui qui peche véniellement, quoiqu'il ait une affection déréglée pour la créature, ne fait qu'en uſer ſans

(*a*) Non oportet ut ſemper aliquis cogitet de fine ultimo quandocumque aliquid agit aut operatur. S. *Th.* 1. 2. *Q.* 1. *art.* 6. *ad.* 3.

(*b*) Ex hâc propoſitione ſequitur, quod nullus amor creaturæ ſit rectus, imo quod omnis amor creaturæ ſit peccatum mortale, nam frui creaturâ eſt peccatum mortale.

en jouir ni établir sa fin derniere (*a*).

Quoique les créatures raisonnables s'éloignent souvent de cette fin suprême, à laquelle elles devoient tout rapporter, Dieu saura bien y rapporter tout lui-même, & le rappeller à sa gloire. Il a tout fait pour lui. Et jusqu'aux péchés, & aux plus grands péchés, qu'il permet, il les fait servir à cette gloire même, qu'on cherche à lui ravir, & il les y fait servir par les effusions de sa miséricorde ou par les châtiments de sa justice. De cette maniere Dieu fait tout rentrer dans l'ordre & reprend dans toute son étendue la qualité de derniere fin de toutes choses. Ces explications sont importantes pour donner une idée juste des choses, & étoient un préliminaire nécessaire à l'examen des questions suivantes, qui concernent la part que Dieu, comme derniere fin, doit avoir aux actions des hommes.

II. QUESTION.

Est-on obligé de rapporter toutes ses actions à Dieu ?

Nous avons déja insinué le sentiment, que nous allons soutenir sur cette question. Cependant, s'il ne nous convient pas de représenter comme absolument décidé ce qui est une matiere de dispute dans les Ecoles Catholiques, nous devons encore moins affoiblir par des ménagements déplacés, une vérité claire, bien prouvée, nécessaire pour établir un ordre convenable

(*a*) Ille qui peccat venialiter inhæret, bono temporali, non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens. *S. Th. ibid. art.* 1.

& avoué par la raiſon même, entre Dieu, premier principe & derniere fin de tout & les créatures raiſonnables. Nous n'examinerons pas même ce que penſe ſur cette matiere l'Ecole des Scotiſtes, que nous reſpectons. Nous preſumons volontiers qu'il y a ici du mal-entendu; & nous ſommes perſuades que lorſqu'on prend cette Queſtion ſous ſon vrai point de vue, il ne doit point y avoir de partage de ſentiment.

Nous penſons donc, avec ſaint Thomas, que c'eſt pour la créature raiſonnable une obligation de rapporter à Dieu toutes & chacune de ſes actions deliberées (*a*); & ſans nous expliquer encore ſur la maniere, dont nous l'entendons, nous eſtimons, que cette obligation, à la prendre ainſi en général, eſt fondée ſur l'ecriture, ſur l'autorité des ſaints Peres, & même ſur la droite raiſon. Deux textes de l'Apôtre ſaint Paul l'énoncent d'une maniere qui paroit déciſive. *Soit que vous buviez, ſoit que vous mangiez, ſoit que vous faſſiez quelqu'autre choſe, faites tout pour la gloire de Dieu* (*b*). Ce ſont-là les propres paroles de cet Apôtre dans ſa premiere Epître aux Corinthiens; & dans celle aux Coloſſiens. *Tout ce que vous faites, ſoit que vous parliez, ſoit que vous agiſſiez faites le au nom de Jeſus-Chriſt* (*c*). Ce qui doit être fait au

(*a*) La queſtion ne concerne que les actions qui ſe font avec quelque délibération & réflexion. Car nous ne ſommes pas toujours tenus, & nous ne pouvons pas même toujours agir de cette maniere. Combien d'actions ſans conſéquence nous échapent ſans que nous y faſſions attention & ne la méritent pas? Nous n'en donnerons pas d'exemples, ils ſeroient trop minutieux, & trop peu décents, quoiqu'ils nous ſoient aſſez fréquents.

(*b*) Sive manducatis, ſive bibitis, ſive aliud quid facitis, omnia in Dei gloriam facite, *c.* 10 *v.* 31.

(*c*) Omne quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini noſtri Jeſu-Chriſti, *c.* 3. *v.* 17.

nom de Jesus-Christ & pour la gloire de Dieu, doit sans doute lui être rapporté; & pour montrer qu'on n'en doit retrancher aucune action, saint Paul ne se contente pas d'employer les expressions les plus générales, il entre nommément dans le détail des actions, qui paroissent les plus indifférentes dans l'ordre de la Religion; & de celles qu'il semble qu'on pourroit le plus innocemment soustraire à cette obligation. *Soit que vous buviez, soit que mangiez, faites tout pour la gloire de Dieu.*

Il est vrai, que ces textes de saint Paul ne sont pas également expliqués par tous les Théologiens, & que plusieurs n'y reconnoissent qu'un simple conseil; il faut bien prendre ce parti pour en éluder la force. Mais les termes sont trop précis pour être susceptibles de cette interprétation; & il est difficile d'en trouver de plus énergiques, pour exprimer un précepte véritable. Ce n'est pas que nous pensions que tout ce qui dans l'Ecriture est énoncé en termes positifs & affirmatifs, soit toujours absolument de précepte. Les simples conseils sont ainsi proposés en saint Mathieu, *Chap. 5 & 6;* mais ici le sujet demande & annonce quelque chose de plus qu'un conseil. Aussi saint Thomas regarde comme absolument fausse & contraire au sens de l'Apôtre, celle qui réduit à un simple conseil, ce qui est ici prescrit si fortement (*a*). Et il ne fait que suivre en cela l'interprétation commune des saints Peres, qui lorsqu'ils expliquent ou qu'ils font allusion à ces paroles de saint Paul, en font constamment un précepte. Celestin (*b*), S. Chrysostôme (*c*), & sur-

(*a*) Quidam dicunt quod hoc est consilium, sed hoc non est verum. *S. Thom. lect. 3. in c. 5. Epist. ad Coloss.*

(*b*) Omnia opera, omnia studia, in Dei gloriam referenda sunt. *Epist. 1.*

(*c*) Christianus semper in Dei gloriam debet omnia procurare, sicut dicit Apostolus sive manducatis. *S. Max. hom. 2. de gr.*

tout S. Augustin, s'en expliquent de la maniere la plus précise (*a*); & leur autorité est certainement préférable à celle des interpretes Casuistes, qui croient que ce n'est qu'un conseil & un moyen de perfection.

La Loi naturelle suffit seule, pour nous faire connoître cette obligation. Car la raison nous enseigne, que nous devons suivre dans nos actions l'ordre établi par l'Auteur de notre être. Or Dieu a tout fait pour lui-même & pour sa gloire. *Omnia propter ipsum operatus est Dominus.* Toute autre fin n'eût pas été digne de lui. L'homme, à qui il a donné un esprit capable de le connoître, & un cœur pour l'aimer, est encore plus fait pour sa gloire, que les créatures inanimées ou dénuées d'intelligence. Celles-ci ont un rapport visible à l'homme; il en est le centre & la fin immédiate; & c'est par lui qu'elles doivent remonter jusqu'à leur principe. Mais l'homme, pour qui Dieu a fait tout le reste; il ne l'a fait que pour lui-même; point d'autre centre, d'autre fin. C'est donc vers lui que toutes les actions délibérées de l'homme, qui seul peut lui rendre un hommage volontaire, doivent être dirigées. C'est à lui que tout son etre, & tout ce qu'il fait doit être rapporté.

Il le doit à Dieu par justice. Car la justice prescrit de rendre à chacun ce qui lui appartient. L'homme appartient incontestablement à Dieu. Ses actions lui appartiennent au même titre; titre unique & que Dieu seul peut s'attribuer, la création par laquelle il a tiré l'homme du néant. Ainsi tout en l'homme vient de Dieu; tout est à Dieu, & son corps & son ame, & les opérations de l'un & de l'autre. L'arbre & les fruits, qu'il produit, appar-

(*a*) Virtutes, quas sibi habere videtur homo, nisi ad Deum retulerit, vitia sunt potius quàm virtutes. *l.* 19. *de civit. Dei. Et in Psalm.* 118. *serm.* 12. Dominus.., finem posuit, hoc est gloriam Dei, quando aliquid boni facimus, intueri, &c.

tiennent ſans difficulté au propriétaire du fond. Joignons encore au titre de la Création le titre de la Rédemption (*a*), qui fait dire au ſaint Apôtre, que nous ne ſommes plus à nous, que nous ne devons plus vivre pour nous, mais pour celui qui a vécu & qui eſt mort pour nous (*b*).

La reconnoiſſance oblige également l'homme à rapporter à Dieu toutes ſes actions. Car il n'eſt point de moment où il ne reçoive des bienfaits de ſa main libérale; le pouvoir de penſer & d'agir librement, qu'il tient originairement de lui, & qu'il veut bien lui conſerver, en eſt un qui l'éleve au-deſſus de toutes les autres créatures ſenſibles. Pourroit-il ſans ingratitude ſe diſpenſer de lui en rapporter tous les effets (*c*)?

Qu'on ne diſe point, qu'il eſt impoſſible de rapporter dans le détail toutes ſes actions à Dieu: que cela demanderoit une attention & une contention d'eſprit, dont les hommes ne ſont pas naturellement capables. Car il eſt différentes manieres de le faire, qui rendent cette obligation plus aiſée à remplir, qu'on ne le penſeroit d'abord. En effet les Théologiens diſtinguent différentes manieres de rapporter ſes actions à Dieu; un rapport actuel, un rapport virtuel, un rapport implicite & un rapport habituel: on rapporte actuellement & explicitement une action à Dieu, lorſque par un acte formel & poſitif, on la dirige vers lui, comme à ſa fin derniere. On la rapporte virtuellement lorſque l'action qu'on fait eſt la ſuite d'un acte, par

(*a*) Si totum me debeo pro me facto, quid addam jam pro me refecto & refecto tali modo. *S. Bern. ſerm.* 20. *in Cant.*

(*b*) Non eſtis veſtri, empti enim eſtis pretio magno, *I. cor.* 6. *v.* 19. Pro omnibus mortuus eſt Chriſtus qui vivunt, jam non ſibi vivant, ſed ei qui pro ipſis mortuus eſt. *Rom.* 14.

(*c*) Quidquid es, quidquid potes, debes creanti, redimenti, vocanti. *S. Bern. ſerm.* 2. *de verb. Apoſt.*

lequel on a rapporté à Dieu cette action en particulier ou toutes les actions en général ; quoique d'ailleurs, en la faisant, on ne pense point à la lui consacrer. Le rapport implicite d'une action est renfermé dans l'honnête objective de l'action, & il se fait par la détermination de la volonté à cette action, lorsqu'elle s'y porte en vue de son honnêteté & de sa bonté, sans y mêler aucune circonstance ni aucune fin contraires & vicieuses. Tout vrai bien étant une émanation & de participation de souverain bien, s'y rapporte de sa nature, pourvu qu'on n'y mette aucun obstacle ; & le faire par ce motif honnête & vertueux, tiré du fond de l'action même, naturellement honnête & vertueux, c'est la rapporter implicitement & indirectement à Dieu, à qui tout bien, toute vertu se rapportent d'eux mêmes ; à la différence des actions indifférentes qui ont besoin d'être positivement dirigées à une bonne fin, pour acquérir quelque caractère de bonté, qui leur puisse donner un rapport à la fin derniere. On rapporte habituellement ses actions à Dieu, lorsqu'on est dans cette disposition habituelle de lui consacrer tout son Etre & toutes ses actions. Et c'est ce qu'on peut appeller un rapport purement habituel, qui peut toujours persévérer en nous, soit que nous agissions, soit que nous n'agissions pas, & même dans le sommeil, ainsi que l'observe saint Thomas. On verra bientôt la nécessité & l'usage de ces différentes notions.

Nous convenons, qu'il n'est pas humainement possible de rapporter chacune de ses actions à Dieu d'une maniere formelle & explicite (*a*), & il n'est aussi aucun Théologien, qui fasse un devoir de

(*a*) Omnia actu referre in Deum non est possibile in hâc vitâ, sicut non est possibile, quod semper actu de Deo cogitetur. Hoc pertinet ad perfectionem patriæ. *S. Thom. in quæst. disput. de charit. art.* 11. *ad* 2.

cette espece de rapport, qui ne seroit tout au plus possible que par le secours d'une grace extraordinaire, & qui est plus de l'état des Saints dans le Ciel, que de celui des hommes mortels sur la terre.

Mais voici ce qui est très-possible, les bornes dans lesquels on doit renfermer le précepte, le sens dans lequel on doit l'entendre, & pour l'expliquer plus clairement, nous disons 1°. avec le Cardinal d'Aguirre (*a*), & d'après le sentiment commun des fideles, & l'idée constante des personnes les plus recommandables par leur savoir & leur piété, que l'obligation de rapporter toutes & chacune de nos actions à Dieu, comme fin derniere, n'est pas aussi rigoureuse ni aussi étendue que le pensent certains Auteurs, dont l'opinion sur ce point est visiblement outrée, qui se font un monstre du sentiment contraire au leur, & le représentent comme un énorme relâchement. Saint Thomas lui-même, qu'on n'accusera pas d'avoir resseré cette obligation dans des bornes trop étroites, établit, comme un principe certain, que le défaut de rapport d'une action à Dieu, n'en fait pas toujours un péché mortel: qu'autrement il n'y auroit point de péchés véniels; car enfin le plus léger péché nepeut se rapporter à Dieu, qu'au contraire il l'offense (*b*). Le saint

(*a*) Communis omnium fidelium sensus, & constans ab omni tempore Doctorum ac piorum hominum sententia fuit, & est, relationem omnium ac singularum actionum in gloriam Dei finis ultimi, non ita astringere, ut adversarii volunt. *Theolog. S. Anselm. disput.* 130. *sect.* 14. *p.* 555.

(*b*) Illud præceptum Apostoli, (sive manducatis sive bibitis, &c.) est affirmativum, unde non obligat ad semper; & sic non facit contra hoc præceptum, quicunque actu non refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat omnia seque ad Deum ad hoc ut semper mortaliter non peccet, cùm aliquem actum non refert actualiter. Veniale autem peccatum non excludit ha-

Docteur

Docteur ne demande point auſſi une attention continuelle à chaque action pour la diriger vers Dieu. Mais il ſavoit que Dieu à mis dans l'homme un goût naturel pour le bien, pour la vertu : que ſenſible à cet attrait, touché par ce motif, il s'y portoit ſouvent ſans penſer à rien de plus, quelquefois ſans pouvoir le faire ; & qu'on ne pouvoit blâmer en lui ce qui ne vient point de la corruption du péché ; ce qui eſt même un reſte de l'intégrité primitive, & le plus ſouvent l'effet de la grace de Jeſus-Chriſt ; & il ne met dans aucun endroit ces ſortes d'actions au nombre des péchés véniels, à moins que quelques circonſtances mauvaiſes, ou quelque fin étrangere ne les rendent défectueuſes (*a*).

Cependant, comme nous ſoutenons ici, que le rapport des actions à Dieu eſt de précepte, nous diſons en ſecond lieu, qu'on peut regarder ce précepte, ou comme un précepte général & négatif, ou comme un précepte particulier & affirmatif. Comme précepte général & négatif, il défend de rien faire qui puiſſe offenſer Dieu, qui ne ſoit digne de lui, & qui ne puiſſe lui être rapporté. A le prendre ſous ce point de vue, on ne le tranſgreſſe, qu'autant qu'on viole quelqu'un des différents commandements de la Loi. La tranſgreſſion répond à l'importance du commandement, dont on s'écarte ; & la faute eſt légere ou conſidérable, ſuivant que l'objet de la Loi eſt plus ou moins important.

Comme précepte affirmatif & particulier, il a deux objets ſuivant ſaint Thomas. Le premier, c'eſt l'être de l'homme & le général de ſes actions, que l'homme doit néceſſairement rapporter à Dieu ; il

bitualem ordinationem actûs humani in gloriam Dei, quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum. *S. Th.* 1. 2. *Q.* 88. *art.* 1. *ad* 2.

(*a*) Infideles, bona opera, ad quæ ſufficit bonum naturæ . . . operari poſſunt. . . nec in omni ſuo opere peccant. *Ibid.* 2. 2. *Q.* 10. *art.* 4.

doit persévérer habituellement dans cette disposition (*a*). C'est cette disposition constante & persévérante qu'on nomme le rapport purement habituel, sur lequel saint Thomas semble ne pas s'expliquer d'une maniere uniforme. Car quelquefois il dit que pour observer le précepte si précis de l'Apôtre sur cette matiere, il n'est pas nécessaire qu'on rapporte à Dieu actuellement toutes ses actions, & qu'il suffit qu'on les lui rapporte habituellement (*b*). Et l'on cite aussi des textes du saint Docteur, dans lesquels il semble ne pas se contenter d'un rapport purement habituel (*c*). Mais tout cela se concilie aisément, lorsqu'on approfondit sa Doctrine sur cette matiere, & la contradiction, qui n'est que dans l'expression, disparoît. Lorsque saint Thomas soutient qu'un rapport purement habituel ne suffit pas, pour remplir l'idée que présente le précepte que Dieu fait de lui rapporter toutes nos actions, il ne parle que de la disposition habituelle de la grace sanctifiante, qui rapporte à Dieu notre être & toutes nos actions. Cette disposition est à la vérité nécessaire. Mais le précepte va plus loin. Car, comme le remarque saint Thomas, cette disposition subsiste durant le sommeil. Et cependant les actions, que nous pouvons faire alors, sont absolu-

(*a*) Sufficit quod aliquis habitualiter omnia seque in Deum referat. *Ibid.*

(*b*) Non est necessarium quod omnia referantur actu sed habitu. *Lect.* 2. *in cap.* 3. *Epist. ad Coloss. & quæst.* 7. *de malo, art.* 1. *ad* 9. Præceptum Apostoli non obligat ad hoc, quod semper observetur actu, sed habitu. Observatur autem semper in habitu, quandiu homo habitualiter habet Deum ut finem ultimum.

(*c*) Aliud est habitualiter referre in Deum, aliud virtualiter. Habitualiter enim refert in Deum etiam qui nihil agit, nec aliquid actualiter intendit, ut dormiens, .. unde habitualiter referre non cadit sub præcepto. *S. Thom. de charit. art. II. ad* 2.

ment sans mérite (*a*). Et c'est précisément des actions méritoires qu'il parle, lorsqu'il rejette le rapport habituel comme insuffisant, pour donner aux actions du juste le mérite, dont elles sont capables. Ce rapport ne touche que sa personne & n'influe point sur les actions, lorsqu'il est seul & qu'il n'y a rien de plus.

Mais à ce rapport habituel de la personne, il peut se joindre un rapport implicite d'action, lorsqu'une action bonne de sa nature, est relevée par une fin louable & honnête.

C'est ce rapport implicite de l'action, qui, suivant le saint Docteur, la rapporte habituellement, *habitu*, a Dieu, & qu'il appelle quelquefois rapport virtuel, qu'il faut ajouter au rapport habituel de la personne, pour remplir le précepte : explication simple & naturelle, & du précepte & de la maniere, dont saint Thomas le propose. C'est pourquoi pour éviter toute équivoque, nous avons distingué le rapport implicite du rapport habituel, tous deux de précepte ; celui-ci, comme nous le venons de l'expliquer, à titre de disposition permanente, insuffisant néanmoins pour remplir toute l'étendue de l'obligation, puisqu'il peut n'avoir aucune influence sur les actions particulieres, qui doivent néanmoins être rapportées à Dieu.

Le second objet du précepte, ce sont les actions particulieres des hommes. A cet égard, dit le S. D. le précepte n'est qu'affirmatif, & conséquemment n'obli-

(*a*) Ad hoc quod aliquis actus sit meritorius in habente charitatem, non requiritur quod actu referatur in Deum, sed requiritur quod actu referatur in finem convenientem, qui habitu referatur in Deum... ergo quidquid ordinaverit ad se vel ad aliquid sui, (qui habet charitatem, & se & omnia sua ordinavit in Deum, cui inhæret ut ultimo fini) meritorie agit, etiam si actu de Deo non cogitet. *Q. 11. de mal. art. 5. ad 11.* Sed dicendum quod non sufficit omnino relatio habitualis in Deum, quia ex hoc quod est in habitu nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur. *In 2. dist. 40. art. 5. ad 6.*

ge point dans tous les instants de la vie. Néanmoins comme il concerne chacune des actions, il faut que chacune des actions soit rapportée à Dieu; ce qui se peut faire par un acte général, qui les lui consacre (*a*), & qui doit de temps en temps se renouveller; parce que sans cela son impression cesseroit, & seroit sans influence dans le détail des actions (*b*): or saint Thomas demande que nos actions soient au moins rapportées virtuellement à Dieu (*c*).

Il ne faut pas prendre encore à la rigueur ce rapport virtuel. Car, à le prendre en ce sens, une action n'est rapportée virtuellement à Dieu, qu'autant qu'elle suit d'une autre action, qui y a été rapportée expressément & lui communique cette qualité. C'est la notion naturelle d'une relation virtuelle (*d*). Pour qu'une chose soit censée émaner virtuellement d'une autre, il faut que la seconde se fasse en conséquence de la premiere. Exiger cette espece de rapport, ce seroit donner au précepte une étendue, & en porter l'accomplissement à un degré de perfection, auquel il en est peu, même parmi les personnes les plus vertueuses, qui se

(*a*) Non oportet, quod intentio actualis ordinans ad finem ultimum sit semper conjuncta cuilibet actioni, quæ dirigitur in aliquem finem proximum, sed sufficit, quod aliquando omnes illi fines in finem ultimum referantur, sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere, tunc enim quidquid ad se ipsum ordinat, in Deum ordinatum erit. *Ibid. in* 2. *dist.* 40

(*b*) Etsi homo non semper actu cogitet de Deo, tamen habitu semper refert in Deum, & quodammodo actu, in quantum vis actualis intentionis præcedentis remanet in actibus sequentibus. *Hannibaldus in* 2. *dist.* 40. *art.* 4.

(*c*) Quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis ad quam omnes tenentur. *De charit. art.* 11. *ad.* 2.

(*d*) *S. Bonav. in* 2. *dist.* 40. *Q.* 3. *art.* 1. *ad ult.*

croient obligés. C'est pourquoi, le Cardinal d'Aguirre (*a*), qui paroît avoir discuté avec soin cette question, ne craint point d'avancer que ces Théologiens modernes qui demandent absolument un rapport actuel ou virtuel, par opposition au rapport habituel ou implicite, établissent un obligation inconnue dans toute l'Eglise, au moins depuis cinq siécles, & cela dans une matiere grave & d'autant plus grave, qu'elle s'étend à toutes les actions de la vie.

Aussi saint Thomas ne dit rien qui donne cette idée du rapport virtuel; au contraire souvent il assure qu'il suffit que nos actions soient rapportées habituellement à Dieu. Dans quel sens faut-il donc prendre cette relation virtuelle, qu'il demande? Sylvius nous donne une ouverture, que nous suivons d'autant plus volontiers qu'elle est fondée sur le texte même de saint Thomas. Pour rapporter virtuellement à Dieu, comme à la fin derniere les actions qu'on fait, il suffit, dit ce savant Commentateur des Ecrits du saint Docteur, que les actions s'y rapportent implicitement de leur nature, & à cause de leur honnêteté objective, & qu'on les fasse pour une bonne fin, & qui par cette raison soit une espece de participation du souverain bien. Et c'est-là l'idée qu'en donne saint Thomas lui-

(*a*) Quicumque exigunt omnino relationem actualem aut virtualem, contrapositam habituali & implicitæ, inducunt certè obligationem quinque, ut minimum, sæculis, toti Ecclesiæ incognitam, idque in re gravissimâ, & non ad unum aliudve genus certum actionum spectante, sed generatim transcendente omne exercitium liberum vitæ humanæ. Quis autem credat Deum piissimum & Ecclesiæ suæ amantissimum singulis hisce sæculis præditæ viris doctissimis & sanctissimis, talem ac adeo salutarem doctrinam ipsi invidisse,

même (*a*). Car continue Sylvius, le saint Docteur ne dit pas que rapporter virtuellement à Dieu ses actions, c'est agir pour une fin qu'on rapporte ou qu'on ait déja primitivement rapportée à Dieu, *virtualiter referre in Deum est agentis ordinantis in Deum* (*b*); ce qui signifieroit une direction particuliere, ou au moins l'influence de cette direction; mais il se contente de dire que c'est agir pour une fin, qui se rapporte à Dieu. *Virtualiter referre in Deum est agentis propter finem ordinatum in Deum.* C'est la vraie leçon du texte, conforme à un excellent exemplaire de saint Thomas de l'an 1500. Il ajoute que c'en est aussi le sens naturel, & il le prouve par la comparaison qu'il fait de ce texte, avec un autre de la question 88, déja cité, où le saint Docteur suppose qu'il suffit qu'une action ait à Dieu un rapport implicite, ou comme il l'appelle habituel, pour ne point pécher contre le precepte qui prescrit le rapport des actions à Dieu; & que malgré cela l'action peut être bonne, jusqu'à pouvoir devenir méritoire, lorsque celui qui la fait est personnellement dans l'ordre, où il doit être à l'égard de Dieu, par la grace sanctifiante (*c*). Ainsi, dès que nos actions ont d'elles-mêmes & en vertu de la fin particuliere

(*a*) Ut quisque dicatur actiones suas virtualiter referre in finem ultimum, sufficit eam rem quam appetit esse ex naturâ suâ in ultimum finem ordinatam, ideoque appeti, quia ei est consona & ex naturâ suâ quædam ejus participatio. *Sylv.* 1. 2. *Q.* 1. *art.* 6.

(*b*) *S. Th. de charit. art.* 11. *ad.* 3.

(*c*) Contingit quandoque, quod homo non refert actu aliquem actum in Deum, cùm tamen actus ille de se non continet aliquam inordinationem, ratione cujus non sit in Deum referibilis, & tamen quia mens hominis habituliter relata est in Deum, sicut in finem, actus ille non tantum bonus est, sed & meritorius vitæ æternæ. *S. Thom. Q.* 9. *de malo, art.* 2.

qu'on se propose, une bonté morale, naturelle ou surnaturelle, proportionnée à leur nature, c'est-à-dire, que les actions naturelles sont conformes à la droite raison, & qu'elles se font pour une fin juste & légitime; & que les actions surnaturelles sont conformes aux principes de la Religion, & qu'elles sont faites pour une fin de même nature, elles se rapportent virtuellement à Dieu, dans le sens de saint Thomas. Car, comme le remarque le Cardinal Bellarmin, de même que toute force particuliere agit en vertu de la puissance générale, qui fait tout mouvoir, ainsi toute bonne fin agit en vertu de la fin derniere & s'y rapporte essentiellement (*a*). Honorer, par exemple, ses peres par un motif naturel de la piété filiale; courir avec empressement par un motif de compassion, vers quelqu'un pour le tirer d'un danger pressant; lui porter les secours dont il a besoin, ce sont-là des actions, qui, sans être rapportées formellement à Dieu, s'y rapportent néanmoins implicitement (*b*); puis-

(*a*) M. Nicole, qui avoit les idées très-justes, lorsqu'il pensoit d'après lui-même, explique ceci très-bien dans son ton ordinaire toujours très-métaphisique, & cela par rapport aux infideles eux-mêmes, qui ne connoissant point Dieu, ne peuvent lui rapporter leurs actions. Les Payens, dit-il, temoignent dans leurs ouvrages être touchés de la beauté de la justice, de la vérité. Or, cette justice, cette vérité sont Dieu même, cet amour de la vérité & de la justice est un véritable amour de Dieu. On ne voit pas comment on pourroit condamner de péchés, ces mouvements libres pour la justice, l'ordre & la vérité. *Traité de la grac. Gener. t. 2. p. 527. 2. part.* D'où l'on peut conclure d'après cette idée très-philosophique de M. Nicole, que les bonnes actions faites par le motif de leur honnêteté naturelle ou surnaturelle, peuvent être rapportées implicitement à Dieu, comme à la fin derniere.

(*b*) Comme nous suivons dans tout ceci, & que nous expliquons Saint Thomas, nous rappellons au rapport implicite, ce qu'il appelle

que lui-même a gravé dans nos cœurs ces sentiments de respect pour ceux qui nous ont donné la vie, & de compassion pour les misérables, & qu'il exige que nous en suivions les impressions. Que peut-on reprocher à ces sortes d'actions, par lesquelles on fait tout ce qui est commandé, & par le motif prochain du précepte ; motif qui de sa nature se rapporte à Dieu, comme fin derniere de tout bien? Et comment pourroit on raisonnablement toujours demander un rapport plus positif, qui souvent n'est pas en notre puissance, que le secours pressant qu'on nous demande, & que le besoin du prochain, qui occupe toute l'intention de notre esprit ne nous permettent pas de lui donner. On peut encore mettre au nombre des actions, qui se rapportent naturellement à Dieu, sans qu'il soit toujours besoin d'y joindre un rapport plus particulier dans le sens que nous avons remarqué, tout ce qu'on fait pour subvenir aux besoins de la nature, soutenir le corps, relâcher l'esprit. On sent bien, que lorsque ces actions sont faites pour des fins purement naturelles, elles ne servent de rien dans l'ordre du salut ; mais aussi n'y apportent-elles aucun obstacle, parce que ces fins prochaines sont louables, conformes au vues de l'Auteur de notre Etre ; nécessaires pour maintenir l'ordre qu'il a établi, & qu'elles tendent par-là indirectement à sa gloire, en tant qu'elles sont un acte de soumission aux dispositions de sa providence. Il n'a même attaché un plaisir sensible à la plupart des actions qui contribuent à la conservation du corps, que pour

rapport virtuel ou habituel, parce que c'est le sens naturel des expressions du S. Docteur. Et c'est d'après ses plus habiles Commentateurs que nous y avons substitué le titre de rapport implicite, qui met plus d'ordre & de netteté dans les idées, & empêche qu'on ne confonde ce que S. Thomas distingue très-bien.

engager l'ame plus efficacement à s'y assujétir. Ce n'est pas que nous puissions faire ces actions précisément par le motif du plaisir. L'Eglise a condamné cette doctrine toute Epicurienne (*a*). Le plaisir est un moyen & non une fin. Mais l'utilité que nous en pouvons retirer pour le soutien & la conservation de nos jours, en étant la fin naturelle & prochaine, nous pouvons légitimement nous la proposer. Cette fin se rapporte à Dieu, qui nous fait un devoir de ces actions, & une obligation de les faire en cette vue. Nous trouvons en tout cela cette fin ultérieure & derniere, à laquelle tout doit tendre. Car ayant consacré tout notre être à Dieu, hommage nécessairement dû au Créateur, comme nous l'avons dit, tout ce que nous faisons même pour notre conservation, a pour fin de nous mettre en état de le mieux servir, ou par la persévérance dans le bien, ou par la conversion, si nous ne sommes pas en état de Grace. Et ainsi toutes les fins particulieres que nous nous proposons, lorsqu'elles sont innocentes & légitimes, sont essentiellement subordonnées à la fin derniere, & y aboutissent comme à leur centre.

On dira peut-être, que nous donnons ici une bien foible idée du précepte si formel de rapporter à Dieu toutes ces actions. Nous répondons 1°, que nous ne faisons qu'expliquer & suivre la Doctrine de saint Thomas, le meilleur guide que nous puissions prendre en cette matiere. 2°. Qu'en toutes choses il ne faut jamais outrer. Et c'est, comme l'observe le Cardinal d'Aguirre, ce qu'ont ici évité avec soin les Théologiens, qui font le plus positivement un précepte du rapport des actions à Dieu.

(*b*) Comedere & bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem, non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licitè potest frui appetitus naturalis suis actibus. *Prop.* 8. *damn. ab Innoc. XI.*

Ils n'en parlent communément qu'avec mesure en général, en faisant abstraction du rapport actuel, virtuel, habituel, explicite ou implicite (*a*). 3°. Que nous nous expliquons plus précisément & plus fortement encore : que nous demandons une consécration générale de tout notre être & de toutes nos actions, qui renferme nécessairement les actions particulieres ; que nous exigeons que cette consécration se renouvelle de temps en temps, parce qu'il est de l'ordre que la créature raisonnable fasse souvent à son Auteur hommage de son être, & de tout ce qui en dépend (*b*). Ceci au reste ne doit donner aucun scrupule aux personnes vraiment chrétiennes, puisque cette consécration & ce rapport sont renfermés dans les prieres qu'elles adressent chaque jour à Dieu, sur-tout celles du matin & du soir, &c. pratiques que nous ne croyons pas qu'on puisse omettre volontairement sans quelque péché, & dans l'Oraison Dominicale même qu'elles récitent si souvent. En supposant tout cela, nous ne croyons point donner dans le relâchement : nous croyons qu'on remplit le précepte, lorsque sans penser à rapporter d'une maniere spéciale quelques-unes de

(*a*) Cæteri quamvis censeant relationem omnium operum in gloriam Dei obligare sub præcepto ad mentem Apostoli, .. longe mitius id onus interpretati sunt, ut solum astringat ad relationem Dei generatim, quatenus abstrahit a relatione actuali, virtuali, habituali, explicitâ, aut implicitâ. *d'Aguire ibid.*

(*b*) Divinæ dilectionis perfectio datur homini in præcepto, primò quidem ut homo omnia in Deum referat, ut in finem, sicut Apostolus dicit. 1. *Corinth.* 10. Sive manducatis, sive bibitis, &c. quod quidem impletur, cùm aliquis vitam suam in Dei servitium ordinat & consequens omnia, quæ propter se ipsum agit, virtualiter ordinantur in Deum, nisi sint talia, quæ hominem abducunt a Deo sicut sunt peccata, & sic Deum homo diligit ex toto corde. *S. Th. opusc.* 18,

ces actions particulieres, on les fait pour une fin & convenable, qui de sa nature se rapporte à sa gloire; ce qui d'ailleurs suivant l'explication qu'en donne M. Nicole, renferme réellement un rapport intrinseque à Dieu, source & forme de tout bien, de toute honnêteté. Nous nous expliquerons plus en détail à la fin de la Question suivante.

De savoir maintenant, si le rapport habituel que nous devons avoir à Dieu, & que nous donne la grace sanctifiante, que le péché véniel affoiblit & n'ôte pas; que le péché mortel fait entiérement perdre, est d'une nécessité si absolue, qu'on soit tenu, sous peine d'un nouveau péché, de le recouvrer le plutôt qu'il est possible par la pénitence, & de s'y rétablir: c'est une question qu'il n'est pas aisé de décider. On convient que les actions que nous faisons en cet état, ne sont pas des péchés, si elles n'ont point d'autres défauts; parce que, quoique notre personne n'ait plus avec Dieu le rapport qu'elle doit avoir; ces actions peuvent avoir celui qui leur est propre, & s'y rapporter véritablement. Sans cela toutes les actions des pécheurs seroient autant de péchés: ce qui est une erreur cent fois condamnée. On convient encore qu'aussi-tôt qu'on a perdu cette relation habituelle avec Dieu, relation essentielle à la créature raisonnable, on n'est plus dans l'ordre où l'on doit être à son égard, on est donc étroitement tenu de travailler à s'y remettre. Mais de quel péché se rend-on coupable, lorsqu'on differe à remplir cette obligation? Ce délai forme-t-il un nouveau péché; & jusqu'où doit-il aller pour faire une faute mortelle? C'est une chose très-controversée.

Concina traite cette question dans deux endroits de sa Théologie (*a*), il s'y déclare pour le sentiment le plus rigide, qui n'excuse aucun délai qui soit

(*a*) *T. 6. de charitate, l. 1. in Decalog. dissert. 14. c. 10. §. 2. & de pœnit. l. 2. dissert. 1. c. 7.*

volontaire. Cependant à cauſe du grand nombre de Théologiens qui penſent différemment, il ſe contente de donner d'abord ſon opinion comme la plus probable, remettant à l'examiner ailleurs plus profondément ; il fait dans la ſuite cet examen, qui ne ſert qu'à l'affermir davantage dans le parti qu'il avoit pris. Cependant il ne fait une loi à perſonne de ſuivre ſon opinion, & il laiſſe à chacun la liberté de peſer la force de ſes preuves, & ſi l'on n'en eſt pas également affecté, de prendre une autre parti.

Ses preuves ſont tirées de l'Ecriture & des Peres, qui ordonnent ſi ſouvent aux pécheurs de ne point différer de ſe convertir, & aux hommes, d'être toujours prêts à paroître devant Dieu, parce qu'on ignore le moment, où le Seigneur viendra nous redemander notre ame. Ce ne ſont point-là ſeulement des conſeils, des exhortations, mais des ordres, des préceptes véritables (*a*). Ce qui a fait dire à ſaint Thomas, qu'il n'eſt pas permis de perſévérer un inſtant dans l'état de péché, ou au moins *per modicum tempus*. Concina ajoute à cela des raiſons Théologiques (*b*). Il n'eſt pas permis dit-il, de conſerver de l'affection au péché. Or celui qui de propos déliberé néglige d'y renoncer en ſe convertiſſant à Dieu, perſévere volontairement dans l'affection au péché. 2°. Il n'eſt pas plus permis de s'expoſer au danger de pécher (*c*). Or un péché conduit naturellement à un autre. 3°. Les Théolo-

(*a*) *Suares, de pœnit. diſput.* 15. *ſect.* 5. Melchior Cano. *p.* 4. *concl.* 4. & la plupart des Théologiens modernes.

(*b*) Non tardes converti, ne differas de die in diem, ſubito enim veniet ira ejus. *Eccleſ.* 5. *Vos eſtote parati, Marc.* 13. *Math*, 24. *Luc.* 12. &c

(*c*) Manifeſtum eſt quod nec per modicum tempus licet in peccato mori, ſed tenetur quilibet peccatum ſtatim deſerere. *Q.* 2. *Q.* 62. *art.* 2, *V. S. Bonav. in* 4. *diſt.* 17. *art.* 4. *in* 4. *part Q.* 3 &c

giens font une obligation de se rapporter à Dieu, dès qu'on a l'usage de la raison, quoiqu'on y soit déjà rapporté par la grace sanctifiante reçue dans le baptême ; à plus forte raison, lorsqu'on a perdu ce rapport par le péché, est ce un devoir de s'y rétablir par la pénitence ? Nous ne donnons qu'une simple esquisse de ces preuves, qui de la maniere qu'il les propose, nous paroissent assez pressantes.

Cependant d'autres Théologiens très-judicieux, & d'une morale très-exacte, trouvent cette assertion trop rigoureuse, contraire à l'idée commune des Confesseurs & des fideles, & ils croyent devoir donner une certaine latitude à l'obligation de se remettre dans l'ordre du rapport habituel, qu'on doit reprendre avec Dieu. Ils pensent qu'on est bien dans un état habituel de péché, tandis qu'on ne s'y rétablit pas ; mais ils ne jugent pas qu'on commette un nouveau péché précisément pour ne pas y rentrer aussi-tôt : ce qui multiplieroit les péchés à l'infini. Ils conviennent que c'est les multiplier que d'en renouveller la volonté, ou l'affection actuelle. Ils blâment aussi constamment un trop long délai ; mais comme il n'est pas possible de fixer rien de précis, qui puisse faire un objet considérable, ils ne voient aucune nécessité d'insister sur cet article.

Nous, dont le principal objet est la pratique, nous croyons, qu'il y a certainement un précepte, & que c'est même une obligation essentielle de se réunir à Dieu, après s'en être éloigné par le péché ; que ce précepte étant affirmatif par rapport à l'acte de volonté, qui peut, avec le secours de la grace, nous y rétablir, peut supporter quelques délais dans l'exécution ; que des circonstances particulieres pourroient rendre inexcusable le plus court délai : que du reste c'est une chose dont il faut renvoyer le jugement à Dieu, suivant Concina lui-même : que pour ceux qui se confessent assez fréquemment,

il n'eſt point néceſſaire de leur faire aucune interrogation ſur cet objet : mais qu'on ne doit pas l'omettre dans les confeſſions rares & éloignées l'une de l'autre de pluſieurs mois.

Nous croyons même qu'en général, & indépendamment de la néceſſité abſolue de reprendre par un acte de charité & de contrition, le rapport habituel à Dieu, ſous peine d'un nouveau péché, il y a de grands avantages, & pour le Confeſſeur & pour le pénitent, à connoître combien de temps celui-ci a conſervé la grace qu'il avoit reçue dans la derniere confeſſion ; depuis quel temps il l'a perdue ; quel ſentiment il a eu dans la ſuite de cette perte ; juſqu'où l'attache pour le péché a été portée. Sur ce ſimple énoncé, il n'eſt perſonne qui n'ouvre les yeux & ne ſe rende, quand même on ne s'en feroit pas un devoir de néceſſité abſolue. Cette pratique reunit tous les ſentiments, & pourvoit à tous les inconvénients. Mais comme les opinions ſont ici très-différentes, peut-être pour n'avoir pas enviſagé les choſes comme nous les préſentons, les Confeſſeurs ne doivent pas ſe troubler, de n'avoir pas juſqu'alors pouſſé l'exactitude ſi loin, mais ſeulement s'en faire un uſage pour l'avenir. Cet uſage, comme on le voit, ne renferme rien que de très-raiſonnable ; rien de trop difficile ; rien que d'avantageux & même de néceſſaire pour connoître le fond de l'ame du pénitent, l'idée qu'il ſe forme du péché, & juſqu'à quel point on peut compter ſur ſes diſpoſitions. On doit juger en effet bien différemment d'un pénitent, qui vit tranquillement dans le péché des mois & des années entieres, & de celui qui vient s'en décharger dans le Tribunal de la Pénitence preſque auſſi-tôt qu'il l'a commis. Mille réflexions que nous ſupprimons, ſe préſentent ici naturellement à l'eſprit, qui autoriſent de plus en plus cette façon de penſer & cette conduite.

III. QUESTION.

Est-ce une obligation de rapporter à Dieu toutes & chacune de ses actions, par le motif de la charité (a) ?

COMME cette question a déjà été discutée quant à la partie dogmatique dans les Conférences sur la grace, il ne nous conviendroit pas de la reprendre ici. Nous n'avons donc qu'à y discuter la question de pratique de la nécessité du rapport des actions à Dieu par le motif de la charité, sans entrer dans aucune discussion de ce qui, en cette matiere, est erroné & condamné, nous fixant uniquement à ce qu'on doit proposer aux fideles à titre d'obligation. C'est-là notre seul objet. Sur quoi nous disons, que l'obligation que font aux fideles quelques Théologiens de rapporter à Dieu par le motif de la charité toutes & chacune de leurs actions, n'a aucun fondement solide qui l'appuie. Ces Théologiens conviennent que sans cela plusieurs sont très-bonnes en elles-mêmes & à tous égards ; ils prétendent seulement que ceux qui les font n'en commettent pas moins un péché véniel d'omission, par rapport au précepte de la charité, qui oblige de rapporter à Dieu aimé pour lui-même, au moins d'un amour commencé, toutes & chacune des actions ; ils n'exigent pas un rapport explicite, ils se contentent d'un rapport virtuel.

C'est donc le précepte de l'amour de Dieu qu'il faut ici uniquement examiner ; précepte qui tient un rang si distingué dans la religion. S. Thomas l'Ange de l'Ecole, l'a fait avant nous & pour nous.

(a) Comme cette matiere demande un développement que nos Conférences ne comportent pas, nous la traitons dans une dissertation séparée imprimée à part, qu'on y pourra joindre.

On ne peut l'accuſer d'affoiblir l'influence de ce précepte ſur toutes nos actions, puiſqu'il enſeigne qu'il exerce ſon empire ſur toutes celles que nous faiſons avec délibération & réflexion, qui toutes conſéquemment à ce précepte doivent être rapportées à Dieu (*a*). Mais il eſt bien éloigné d'en conclure qu'on doive les lui rapporter par le motif de ſon amour; & il prouve de la maniere la plus claire & la plus poſitive, qu'on n'y eſt pas tenu, en en faiſant l'application aux autres commandements & aux actions par leſquelles on les accomplit. Il en donne pour exemple le premier de ceux qui ne regardent pas Dieu directement, celui qui ordonne aux enfants d'honorer leurs peres & meres. Celui-ci, dit le S. Docteur, eſt un précepte affirmatif; celui de l'amour de Dieu l'eſt également: des préceptes de cette nature obligent toujours, mais n'obligent pas toujours à en faire des actes. Il eſt donc très-poſſible qu'ils n'obligent pas en même temps, & alors continue le S. Docteur, on peut très-bien obſerver le précepte qui oblige d'honorer ceux de qui on tient la vie, ſans le faire par le motif de la charité; on ne peche pas même pour avoir omis ce rapport, qui n'eſt pas alors d'obligation (*b*). Ainſi S. Thomas reconnoît de la maniere la plus poſitive, non-ſeulement que l'action eſt bonne, mais encore qu'il

(*a*) Sub præcepto charitatis continetur, ut diligatur Deus ex toto corde, ad quod pertinet, ut omnia ad Deum referantur. Et ideo præceptum charitatis homo implere non poteſt, niſi etiam omnia referantur in Deum. *S. Th.* 1. 2. *Q.* 100. *art.* 10. *ad* 2.

(*b*) Cùm iſta duo præcepta ſint affirmativa (præceptum diligendi Deum & præceptum honorandi parentes) non obligantia ad ſemper, poſſunt pro diverſis temporibus obligare. Et ita poteſt contingere, quod aliquis implens præceptum de honoratione parentum, non tunc tranſgrediatur præceptum de omiſſione charitatis. *Ibid.*

ne s'y joint aucun péché d'omiſſion dans celui qui la fait : ce qui eſt d'une préciſion qui prévient tout ſubterfuge & l'écarteroit ſi l'on ne ſavoit répondre à tout par des ſubtilités.

On auroit tort de nous oppoſer la maniere pleine de force & d'énergie, avec laquelle le commandement de la charité nous eſt préſenté dans l'Evangile; la recommandation que fait S. Paul aux Corinthiens (*a*), de faire tout dans la charité & pour la gloire de Dieu. S. Thomas avoit vu tous ces textes, il avoit fait deſſus des leçons & commentaires; lui-même il explique ici le commandement de l'amour de Dieu, & il n'y voit qu'un précepte affirmatif qui ne peut obliger à faire chacune de ſes actions par un motif de charité. Il y voyoit bien que toutes nos actions doivent être faites dans la charité, ſuivant l'explication que donne S. Auguſtin du *v.* 14. *du chapitre* 16. de l'Épître aux Corinthiens (*b*), parce que c'eſt pour nous un devoir de nous conſerver dans la grace & dans la charité, mais non d'agir par l'influence & le motif de cette vertu. Il voyoit également que dans le chapitre X de la même Epître, où il s'agit des difficultés par rapport à l'uſage des viandes immolées aux Idoles, le S. Apôtre veut que ſi l'on en mange pour n'avoir pas cru devoir faire là-deſſus des recherches, ce ſoit en action de graces à Dieu qui nous les donne; & ſi l'on n'en mange pas par délicateſſe de conſcience, ce ſoit également en vue de Dieu, ſe gardant bien de rien faire qui puiſſe deshonorer Jeſus-Chriſt & la religion aux yeux des Gentils : d'où il tire cette regle générale, que ſoit qu'on boive ou qu'on mange, ou qu'on faſſe quelque autre choſe, il faut tout faire pour la gloire de Dieu. Mais S.

(*a*) Omnia veſtra in charitate fiant. *Ad Corinth.* 16.

(*b*) Apoſtolus dicens, *omnia veſtra in charitate fiant*, præcipit ut habeatur charitas. *S. Aug. l. de corrept. & grat. c.* 3.

Thomas savoit que ce n'est pas la charité seule qui honore Jesus-Christ; ainsi que l'Eglise l'a décidé (*a*); qu'elle ne fait pas seule les actions chrétiennement; que les actes des autres vertus peuvent aussi glorifier Dieu, quoique d'une maniere moins parfaite.

Aussi le corps de Doctrine de 1720 où les Prélats se déclarerent si hautement pour la nécessité de rapporter ses actions à Dieu, & la représentent comme une suite du premier précepte, n'ajoutent point que c'est par ce motif qu'il faut accomplir tous les autres : & auparavant, & depuis dans plusieurs instructions pastorales, ils ont constamment soutenu que ce n'étoit point une obligation, & même condamné d'erreur ceux qui demandoient pour la bonté de toutes les actions une influence actuelle ou virtuelle de charité.

C'est ce qui fait entiérement disparoître toutes ces vaines déclamations, par lesquelles on veut faire entendre, que de nier qu'on soit obligé de faire toutes ses actions par le motif de la charité, c'est disputer à Dieu le droit qu'il a d'être aimé de toutes nos forces, lui ravir une partie de notre cœur, qu'il demande & qu'il mérite tout entier. Ces déclamations tomberoient sur saint Thomas, qui connoissoit très-bien l'étendue du précepte de la charité, qui l'observoit bien mieux que ceux qui s'en déclarent les partisans si zélés, & en donnoit de plus sages & de plus utiles leçons. Dans son sentiment, on ne ravit point à Dieu la moindre partie du cœur de l'homme, on ne lui ravit aucune de ses actions. On doit les lui consacrer toutes; mais on peut les lui consacrer par un autre motif que celui de son amour. Dieu lui-même en propose plusieurs autres dans les Livres Saints, & en les proposant il témoigne de la maniere la moins équivoque, que nous-mêmes nous pouvons

(*a*) *Prop.* 53. des réflexions morales.

nous en servir, pour nous animer à la pratique de la vertu, & nous diriger dans nos actions ; & que ces motifs rapportent véritablement d'une maniere implicite ces actions à sa gloire (*a*).

Et en effet, l'Eglise ne nous a jamais proposé à titre de devoir la pratique de rapporter chacune des actions à Dieu par le motif de la vertu de charité. Des Théologiens de l'Ecole de Louvain proposerent au Pape Innocent XI, cette opinion dans l'un des articles qu'ils présenterent à ce Souverain Pontife, pour en être approuvés (*b*) : ils conviennent eux-mêmes que le cinquieme, qui la contenoit, fut assez mal reçu des membres de la sacrée Congrégation, à laquelle ils avoient été renvoyés ; qu'il leur en fallut donner des explications (*c*). Mais malgré ces explications, ils n'obtinrent pas l'approbation qu'ils sollicitoient ; il n'émana point aussi de condamnation de cette Congrégation, occupée d'un objet plus important. Mais de crainte qu'ils ne fissent passer le silence du S. Siege pour une approbation tacite, le Pape dans la bulle qu'il publia contre un grand nombre de propositions de morale relâchées qui lui avoient été déférées, ajouta expressément qu'en se bornant à la censure de ces propositions, son intention n'étoit pas pour cela d'approuver d'autres articles qui lui avoient été présentés en même temps, de quelque part & de quelque

(*a*) C'est dans ce sens que S. Paul veut que nous demeurions, que nous marchions dans l'amour. *Manete in dilectione, ambulate in dilectione, ad Eph.* 5. *v.* 2. en conservant continuellement l'amour de Jesus-Christ dans notre cœur : & c'est-là le seul objet qu'il se propose, d'engager à ne rien faire qui puisse être contraire à cet amour ; mais non à agir toujours par ce motif.

(*b*) Omne opus bonum, ut planè bonum sit, ac ne venialiter quidem in eo peccetur, debet ex charitate procidere, ac per hoc referri in Deum *art.* 5. *Lovanien.*

(*c*) *Voy.* la relation qu'ils en ont faite.

maniere qu'ils l'aient été : ce qui fait visiblement allusion aux articles des Lovanistes, dont la Doctrine n'a pas, comme on le voit, l'aveu & l'attache de l'Eglise, & conséquemment on ne peut autoriser de son suffrage la nécessité du rapport des actions à Dieu par le motif de la charité. On le peut d'autant moins, que l'approbation que demandoient les Lovanistes n'étoit point cette espece d'approbation, qui canonise en quelque sorte un sentiment à titre de Doctrine qu'il faut suivre, mais une simple déclaration qui permet de le suivre, comme ne renfermant rien de contraire à la foi & à la morale de l'Eglise. Ce sentiment a encore cet inconvénient d'être particulier à un certain nombre de Docteurs Lovanistes & d'Augustiniens, & d'être contredit par les autres Ecoles Catholiques: plusieurs Théologiens même, en portent un jugement, qui n'est rien moins que favorable.

Ce principe supposé, & comme nous le croyons, solidement prouvé, il ne nous reste qu'à marquer ce qu'exige des fideles le précepte de rapporter à Dieu chacune des actions de la vie, en conservant à la charité toute la part qu'elle y doit avoir, sans outrer la morale & faire un péché de ce qui ne l'est pas. Nous suivrons ici S. Thomas & M. Bossuet, on n'accuse ni l'un ni l'autre de relachement.

1°. Le précepte de la charité nous oblige à être constamment & à tout moment dans la disposition habituelle d'aimer Dieu, comme un bon fils est toujours disposé à aimer son pere & à lui donner des marques de son amour. C'est ce qu'enseigne M. Bossuet dans son Cathéchisme : & nous ne nous contentons pas de ces commencements, de ces étincelles de charité si renommées dans les nouveaux systêmes, mais nous voulons un amour de préfé-

(*d*) Le Decret d'Innocent XI le porte expressément.

rence, cette charité parfaite & habituelle que forme la grace sanctifiante, dans laquelle nous sommes tous tenus de nous conserver.

2°. Comme l'Eglise n'a point décidé précisément combien de fois nous devons renouveller les actes nécessaires pour entretenir cet amour & ne pas le laisser éteindre, on doit le faire assez fréquemment dans la vie, pour n'avoir rien à craindre pour avoir manqué à ce devoir. C'est encore la décision de M. Bossuet; & on voit que dans l'une & dans l'autre il n'étend pas l'inspiration de la charité à toutes les actions de la vie. Dans le premier article il ne parle que de la disposition habituelle & non du détail des actions; & dans le second il ne les renferme pas certainement toutes.

3°. Le précepte de la charité selon tous les Théologiens, d'après S. Thomas, n'est pas seulement un prétexte affirmatif qui commande des actes conformes à sa nature, mais encore un péché négatif ou prohibitif, qui défend d'en faire aucun qui soit contraire à l'amour qu'on doit à Dieu, & qui n'y soit rapporté ou explicitement ou implicitement, par sa bonté naturelle ou surnaturelle, par la bonté du motif & par la vue du bien que l'action renferme, & qui détermine à la faire. Ce choix du bien, cette détermination au bien par la raison que c'est un bien, cet amour de l'équité, de la justice, de l'honnêteté, est, suivant M. Nicole (*a*), une espece d'amour de Dieu qui est la bonté, la vérité, la justice même, &c. Ainsi l'amour de Dieu exerce réellement son empire sur toutes les actions des hommes: dans notre maniere de présenter les choses aucune action n'y est soustraite; la charité demeure toujours comme un grand fleuve, dont, suivant l'expression de S. Augustin (*b*), on ne doit

(*a*) Traité de la grace universelle.

(*b*) Charitas nullum a se rivulum duci patitur, cujus

détourner aucun ruiſſeau qui puiſſe le diminuer : or, il n'y a que les péchés, qui, ſuivant l'explication de S. Thomas (*a*), forment ces ruiſſeaux, par leſquels la charité puiſſe être affoiblie, diminuée ou anéantie. Les vertus, d'où procedent les bonnes actions, n'en détournent point le cours ; toutes y tendent, s'y rendent & contribuent à ſon accroiſſement.

4°. Il eſt une regle de conduite que l'Apôtre S. Paul donne aux fideles, de tout faire juſqu'aux actions les plus communes au nom de Jeſus-Chriſt (*b*), on ne peut trop inculquer cette regle importante aux fideles, ſur-tout à ceux dont la vie continuellement livrée aux travaux extérieurs & penibles, n'en eſt que plus conforme à l'eſprit de l'Evangile. Eſt-ce un conſeil que cette regle, eſt-ce un précepte ? Les interprétes ſont partagés, ſuivant qu'ils l'entendent plus ou moins rigoureuſement. Nous regardons le fonds même de la regle comme un précepte, en tant qu'elle énonce une diſpoſition habituelle dans laquelle un Chrétien doit vivre (*c*), d'être uni à Jeſus Chriſt chef de l'Egliſe & de tous les fideles, en faiſant à Dieu un ſacrifice perpétuel de ſes paroles & de ſes actions par ce divin Sauveur, à qui il appartient de les préſenter & de les rendre agréables à Dieu ſon Pere. Fideles à cette regle, l'on fait paſſer dans l'ordre ſurnaturel les actions les plus communes, qui ſans cela ſeroient ſtériles pour le ſalut : mais nous n'ajoutons pas que ſi on y manque quelquefois ce ſoit toujours des péchés ; S. Paul ne le dit pas, & ſi cela étoit, il n'y auroit ab-

derivarione minuatur. *L.* 1. *de doctr. Chriſt. c.* 22. *n.* 21.

(*a*) Niſi ſint talia, quæ a Deo abducant, ſicut peccata. *Opuſc.* 8.

(*b*) *Ad Coloſſ.* 3. *v.* 17.

(*c*) Non eſt neceſſarium, quod omnia in Deum referantur actu ſed habitu .,. Et pour mieux faire entendre ſa penſée le S. Docteur ajoute : venialiter peccans non facit contra hoc præceptum ſimpliciter, quia, licet non actualiter, tamen habitualiter omnia refert in Deum. *Leçon 3 ſur ce texte.*

solument plus de bonne action dans l'ordre purement naturel; la nature & le libre arbitre n'auroient plus de force que pour pécher. Or, l'Eglise a souvent décidé le contraire (*a*). Le libre arbitre ne seroit pas seulement affoibli pour le bien, comme le dit S. Augustin (*b*), mais encore entiérement éteint. Aussi S. Thomas reconnoît des actions bonnes, d'une bonté purement morale & naturelle (*c*). *Nier la distinction des vertus en vertus naturelles & surnaturelles*, dit M. de la Chambre dans son exposition de la Doctrine de Baius, *p.* 176. *c'est combattre une distinction qui a pour elle le suffrage de tous les Peres de l'Eglise & de tous les Théologiens; il est*, suivant S. Augustin, *des amours tout naturels & tout humains, très différents de la divine charité, qui ne sont point répréhensibles*, non reprehendo, *licites & innocents*, humana est, licita est, *dont les Chrétiens peuvent se servir pour toucher & suivre les mouvements*, licitam ergo charitatem habete. *Quiconque agit par ces principes*, continue M. de la Chambre, *ne peche point; c'est la Doctrine de l'Ecriture & des Peres, & on ne peut dire sans extravagance, que ce que nous faisons en conséquence, dans la simple vue de conformer notre conduite à ce que le bon sens exige des créatures spirituelles dans l'ordre moral soit un péché.* A quoi servent donc les vues de foi, l'inspiration de la charité pour ces sortes d'actions, à les rendre chrétiennes, à les faire passer dans un état surnaturel, à maintenir le fidele dans la disposition où il doit être de faire tout au nom de Jesus-Christ: & s'il s'y joint un péché d'omission ce n'est que lorsque la nature de l'action toute spirituelle demande des vues de même nature, ou que le précepte d'offrir une action au nom de Jesus-Christ peut obliger, ou son accomplissement être nécessaire pour entre-

(*a*) Contre Luther, Calvin, Baïus, &c.

(*b*) *L.* 1. *de nupt.*

(*c*) *In* 2. *dist.* 41.

tenir la disposition & le rapport habituels avec Dieu & Jesus-Christ. Indépendamment de ces circonstances particulieres, le passage à l'ordre surnaturel n'est absolument nécessaire que pour rendre les actions avantageuses au salut ; avantage sans doute inestimable, & qu'aucun Chrétien ne doit négliger.

Outre les actions bonnes d'une bonté commune & naturelle (*a*), il en est d'autres qui sans être inspirées par la charité ni méritoires, sont vraiement surnaturelles & dans l'ordre du salut : telle est la pratique des vertus chrétiennes, des vertus même morales inspirées par la grace, & accompagnées des vues de foi & de l'ordre surnaturel. C'est la décision du Concile de Trente, au sujet des actes qui disposent à la justification, qu'il déclare *bons, saints, & l'ouvrage de l'Esprit Saint* (*b*) : *or*, ces actes précedent dans son decret *tout commencement d'amour de Dieu comme source de toute justice*. Cet amour ne fait que les suivre, & pour l'ordinaire ce n'est point immédiatement. Ainsi indépendamment de tout commencement d'amour de charité, il est des actions vraiement bonnes, d'une bonté surnaturelle : & M. Bossuet expliquant ce Decret, soutient *que quoique ces actions ne soient pas rapportées à la fin de la charité par celui qui les fait, elles ne sont pas des péchés ; qu'aucun Chrétien ne veut le dire ni le penser ; qu'on ne doit pas même imaginer qu'un Auteur Chrétien ait voulu l'insinuer : il suffit que l'Esprit Saint, qui les inspire, les y rapporte* (*c*). Il en est de même de tout le bien que l'Esprit Saint fait en nous & avec nous ; quoique nous ne le rapportions pas ni par une intention actuelle ou virtuelle à la charité, *l'Esprit Saint l'y rapporte, la nature de ce bien s'y rapporte aussi* (*d*), *& sert à poser les fondements de la sainte dilection.*

(*a*) *Ibid. in corp. & ad 2. & 3.*

(*b*) *Sess. 6. cap. 3.*

(*c*) *Justif. des reflex. moral.*

(*d*) *S. Aug. in psal. 104.*

IV QUESTION.

III. QUESTION.

Qu'eſt-ce qu'une action méritoire ? Que faut-il pour que nos actions le ſoient véritablement ?

Le mérite eſt le ſuprême degré de bonté des actions humaines. En général une action méritoire eſt celle qui eſt digne de récompenſe. Ici nous ne conſidérons le mérite que dans l'ordre du ſalut, & par rapport à Dieu, ſes graces, ſes récompenſes, & ſur-tout cette récompenſe éternelle, qu'il nous a promiſe, comme le prix de nos bonnes œuvres.

Saint Thomas diſtingue de deux ſortes de mérites, l'un de condignité, l'autre de congruité (*a*). Le mérite de condignité eſt celui à qui la récompenſe eſt dûe à titre de juſtice, à raiſon de la bonté de l'action, & de la promeſſe que Dieu a bien voulu faire de la récompenſer.

Le mérite de congruité eſt celui qui ne donne point à la récompenſe un droit de juſtice, mais ſeulement de confiance à la bonté de Dieu, & d'eſpérer qu'il ne le laiſſera pas ſans récompenſe. De cette eſpece de mérite on en diſtingue deux ſortes ; le premier plus parfait, & fondé ſur une eſpece d'ordre & de proportion entre l'action & la récompenſe. Le ſecond ne demande point eſſentiellement cette proportion, mais ſeulement une convenance de la part de celui qui accorde la récompenſe. Telles ſont les bonnes œuvres des pécheurs par rapport à la grace de la juſtification : œuvres mortes, elles n'ont point de proportion intrinſeque

(*a*) 1. 2. Q. 114.

avec la grace sanctifiante. Dès qu'on est dans l'état de péché mortel, on ne peut à aucun titre, rien mériter de Dieu en ce genre, puisqu'on est alors dans sa disgrace. Mais s'il n'y a point dans le pécheur de titre d'aucun genre de mérite, il s'en trouve dans la bonté & la miséricorde de Dieu. Aussi à combien de pécheurs, à raison de leurs bonnes œuvres pratiquées en cet état, a-t-il accordé la grace de la conversion ? Les plus grands ennemis du mérite des bonnes œuvres, conviennent qu'elles sont très-susceptibles d'un mérite de congruité, & que ce seroit faire à l'Eglise Catholique la plus mauvaise chicane, que de l'inquiéter & de la contredire sur cet article. Mais pour le mérite de condignité, qui est le seul vrai mérite, ils n'en reconnoissent point entre Dieu & la créature ; entre les bonnes œuvres que celle-ci peut faire & la recompense éternelle, dont Dieu veut bien les payer ; parce qu'il ne peut y avoir jamais de proportion entre la félicité éternelle, & l'excellence des bonnes œuvres de l'homme. Or pour le mérite de condignité, il faut une égalité entre la récompense & le mérite, & une juste estimation de l'un & de l'autre.

Il y a ici de la mauvaise foi de la part des Hérétiques, qui défigurent sur cet article, comme surpresque tous les autres, la Doctrine de l'Eglise Catholique. Le mérite qu'elle reconnoît dans les bonnes œuvres des justes, elle ne le fonde point uniquement sur la nature de ces bonnes œuvres. Elle enseigne que seules, & indépendamment des mérites de Jesus-Christ & des promesses de Dieu, elles ne peuvent entrer en balance, avec la récompense, qu'il veut bien leur accorder, & qu'elles ne nous y donnent point un droit de justice. Elle n'y reconnoît de mérite de condignité, qu'autant que Dieu par sa grace les rend dignes de cette récompense, & qu'elles sont unies à celles de Jesus-Christ, seul

principe du vrai mérite, auquel il faut rappeller tous les nôtres (*a*). On ne peut raisonnablement refuser à ses actions la qualité du mérite le plus étendu & le plus parfait ; c'est son esprit qui habitant en nous, éleve nos œuvres à la qualité d'œuvres méritoires, en conséquence de la promesse que Dieu a faite miséricordieusement à cause de Jesus-Christ son fils & notre Sauveur, d'accorder la vie éternelle aux justes, pour prix de leurs bonnes œuvres ; sans quoi ils ne pourroient se promettre une si haute récompense (*b*). Soutenus de cette promesse, ils peuvent dire avec proportion comme saint Paul, *j'ai combattu, j'ai consommé ma course, j'ai conservé la foi & la fidélité que je devois à Dieu, la couronne de justice m'est promise, & le Seigneur juste Juge, me la donnera un jour* (*c*). Cette couronne est bien une grace dans son principe. *Gratia Dei vita æterna. Rom.* 6, 23 : mais promise une fois par grace, dès qu'on accomplit les conditions, dont Dieu a fait dépendre sa promesse, il est de sa fidélité & de sa justice de l'accorder. Le mérite de condignité, ainsi entendu, ne renferme rien qui déroge à la grâce de Dieu, aux mérites de Jesus-Christ, qu'il suppose essentiellement. Il ne donne point à nos bonnes actions une valeur intrinseque, qui ne peut convenir aux actions d'une pure créature (*d*). On y trouve cette proportion entre la valeur de l'ac-

(*a*) Il n'y a que Jesus-Christ qui ait été capable de ce genre de mérite. S. *Th.* 3. *p. Q.* 1. *art.* 1. *Quæst.* 3. & 4.

(*b*) Neque enim talia sunt hominum merita, ut & propter, vita æterna eis debeatur ex jure, aut Deus injuriam alicui faceret, nisi eam donaret. S. *Bern. serm. de Annunt.*

(*c*) In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam, retribuet mihi justus Judex non solùm autem mihi, sed & his qui diligunt adventum ejus. 2. *ad Timoth.* 4, 7 & 8.

(*d*) Non sunt condignæ

tion, & le bienfait qui la doit récompenser; proportion qui forme un vraie mérite de condignité. Mais cette valeur est l'effet de la grace de Dieu, & de sa bonté (*a*). Telle est la Doctrine de l'Eglise définie dans le Concile de Trente, qui néanmoins s'est abstenu du nom de mérite de condignité (*b*), dont se servent les Théologiens Scholastiques, se contentant de définir le Dogme. Il souffre d'autant moins de difficultés que les Protestants eux-mêmes, dans diverses confessions de foi (*c*), malgré leurs préjugés, n'ont pu se dispenser d'admettre la chose en elle-même, comme le démontre M. Bossuet. Cette vérité est si clairement marquée dans les divines Ecritures, qu'il n'a pas été possible de la méconnoître. C'est ce qui va paroître plus clairement encore en établissant les conditions, que l'Eglise Catholique demande dans le mérite proprement dit & de condignité.

La premiere de ces conditions, c'est que l'action capable de devenir méritoire, soit une action libre & volontaire, bonne à tous égards, & d'une bonté surnaturelle, qui la rapporte à Dieu. On n'a droit aux récompenses de Dieu, que dans ce qu'on fait pour lui. Et comme la vie éternelle est d'un ordre surnaturel, elle ne peut-être véritablement méritée que par des actions surnaturelles, produites en nous par la grace, & par un motif surnaturel. Quelques Théologiens, à la vérité en petit nombre (*d*), reconnoissent cette espece de mérite, dans les actions moralement bonnes, faites dans l'état de la

passiones ad futuram gloriam. *Ad Rom.* 8.

(*a*) Hominis ad Deum non potest esse justitia secundùm perfectam æqualitatem. S. *Thom.* 1. 2. Q. 114. *art.* 1.

(*b*) Variations, *l.* 3. *n.* 31.

(*c*) Conf. d'Ausbourg, édition de Geneve, de Vittemberg, &c. *voy. variat. ibid. n.* 24. *&c.*

(*d*) Cajetan, Valentia, Merat. &c.

grace (*a*). Mais ce n'eſt pas le ſentiment commun des Ecoles Catholiques. Et l'Egliſe n'avoue & n'adopte point leur façon de penſer, qu'on a peine à concilier avec le Concile de Trente, qui ne reconnoît d'œuvres méritoires, que *celles qui ſont faites en Dieu, par la vertu de la grace de Jeſus-Chriſt, qui les précede, les accompagne & les ſuit* (*b*). Pour le rapport à Dieu, il doit être actuel ou au moins virtuel; en ce ſens qu'on agiſſe pour Dieu, en conſéquence de l'influence morale d'une intention préciſe & précédente, qui ſoit cenſée ſubſiſter encore & perſévérer moralement, quoiqu'elle ne ſoit pas actuellement préſente à l'eſprit.

La ſeconde condition eſt l'état de la grace ſanctifiante. Il n'y a que les juſtes qui puiſſent faire des actions méritoires (*c*), lorſque le ſaint Eſprit habitant en eux, & la charité dominant dans leur cœur, devenus perſonnellement agréables à Dieu, par une bonté toute gratuite de ſa part dans la rémiſſion, qu'ils ont obtenue de leurs péchés, ils font des œuvres du caractere, que nous venons de marquer. C'eſt cette grace ſanctifiante, l'Eſprit-Saint & la charité qui l'accompagnent, qui donnent cette eſpece de dignité aux bonnes œuvres des juſtes. Elle en vient toute entiere, & elle en fait l'excellence & le prix (*d*).

a) Actus noſtri ſunt meritorii, in quantum procedunt ex libero arbitrio moto per gratiam. S. *Th.* 2. 2. *Q.* 2. *art.* 9.

(*b*) Jeſus .. tanquam caput in membra, in juſtificatos jugiter virtutem influit: quæ virtus bona eorum opera ſemper antecedit, comitatur & ſubſequitur, ſine quâ nullo modo ... meritoria eſſe poſſunt. *Seſſ.* 6. *de juſtif. c.* 16.

(*c*) Si quis dixerit juſtos pro bonis operibus, quæ in Deo facta fuerint, non debere ſperare æternam retributionem... anathema ſit. *ibid can.* 26.

(*d*) Charitas eſt radix meriti S. *Th. Q.* 26. *de verit. art.* 6. *ad* 8.

Pour ce qu'on fait, avant que d'être justifiés, l'Eglise n'y reconnoît point le même genre de bonté. Le principe de ce mérite leur manque (*a*). Comme celui qui les fait n'est point agréable à Dieu, qu'il est même à ses yeux dans un état de mort, ses œuvres, les plus excellentes, privées du principe de vie, ne peuvent être véritablement méritoires. Le juste peut bien mériter l'accroissement de la grace sanctifiante. Mais le pécheur ne peut mériter la grace sanctifiante elle même, toujours parfaitement gratuite ; & le Concile de Trente a prononcé anathême contre ceux qui prétendroient le contraire, & il l'a fait pour confondre les Protestans, qui accordoient faussement l'Eglise d'étendre l'idée du mérite des bonnes œuvres, jusqu'à la remission des péchés (*b*).

La troisieme condition, c'est qu'à l'action la récompense ait été promise, parce que Dieu ne nous doit rien en ce genre à titre de justice qu'autant qu'il se le doit à lui-même, & à la fidelité à ses promesses, qu'il ne peut démentir.

Une quatrieme condition pour le mérite, c'est l'état de la vie présente, qui est le seul temps du salut & du mérite ; après lequel vient celui de la récompense, & d'une récompense immuable, dont on ne peut plus mériter l'accroissement.

Il est de foi que les actions, qui réunissent ces conditions sont méritoires, & véritablement méri-

(*a*) Christus tanquam caput in membra . . . in justificatos jugiter virtutem influit' . . . sine quâ nullo pacto Deo grata & meritoria esse possunt. *Conc. trid. sess. 6. c. 16.*

(*b*) Cùm Apostolus dicit nos justificari gratis per fidem (*Rom.* 8.) gratis justificari dicimur quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive ipsa opera justificationis gratiam promeretur. Si enim gratia, jam non ex operibus. *Rom.* 11. *& Eph.* 2. *ad. Tit.* 3. Alioqui, ut idem Apostolus, *gratia jam non est gratia. ibid. c.* 8.

toires de la vie éternelle. L'Eglise, comme nous l'avons observé, n'a point consacré l'expression de mérite de condignité : mais ce seroit une assertion fausse & téméraire de le leur refuser (*a*). Et c'est certainement ce qu'on doit entendre par ce mérite véritable & propre que le Concile de Trente leur attribue, conformément à l'Ecriture, qui appelle la vie éternelle *une couronne de justice*, *une récompense* (*b*). Or, une couronne de justice, une récompense supposent un vrai mérite : aussi Dieu regle-t-il ses récompenses, suivant les loix de la justice distributive, en donnant plus abondamment à ceux qui ont fait plus de bien, & avec plus de reserve à ceux qui en ont moins fait.

Ce n'est pas que la vie éternelle ne soit essentiellement une grace, dans son principe, & elle l'est à bien des titres. Elle l'est 1°, parce qu'elle dépend nécessairement de la vocation à la foi, & de la justification, qui sont absolument gratuites. 2°. Elle l'est encore, parce que les bonnes œuvres, qui la méritent, ne peuvent se faire qu'avec le secours de la grace de Dieu. 3°. Parce que c'est très-gratuitement, que Dieu a promis & a attaché aux bonnes œuvres des justes une récompense, aussi magnifique que la vie éternelle. 4. Elle l'est par la gratuité de la mission de Jesus-Christ & de ses mérites ; par la gratuité de l'application qui nous en est faite ; par la gratuité de l'acceptation de ses satisfactions, & de tout ce qu'il a fait pour nous mériter le Ciel ; sans quoi nous n'aurions jamais pû le mériter nous-mêmes. 5°. Elle l'est enfin, parce qu'il y a toujours un certain fonds dans la vie éter-

(*a*) Hæc conclusio est fide certa, quatenus asserit in bonis operibus justorum verum ac propriè dictum meritum vitæ æternæ. . quatenùs vero asserit meritum Dei de condigno, ita est certa, ut opposita multum sit temeraria. *Sylv.* 1. 2. *Q.* 114. *art.* 1. & 3.

(*b*) Merces, *Matt.* 5. & 20.

nelle, qui eſt donné ſans œuvres aux petits enfants ; & qui ſeroit également donné aux adultes, s'ils étoient ſurpris par la mort, au moment précis qu'ils ſont juſtifiés, ſans avoir eu le loiſir de rien faire, après avoir reçu la grace de la juſtification (*a*).

Mais elle n'en eſt pas moins une récompenſe dans la diſtribution qui s'en fait. Les bonnes œuvres ſont des dons de Dieu, par la grace qui nous les inſpire, & des mérites pour nous, par la coopération à cette grace (*b*). La récompenſe leur eſt dûe ; Dieu la leur a promiſe à ce titre, quoique la grace qui nous a aidés à les faire, ſoit abſolument gratuite (*c*). Cette promeſſe de Dieu eſt notre principal titre à la récompenſe, parce que Dieu ne peut manquer à ſa parole. Cette promeſſe donne droit aux juſtes de dire à Dieu : nous avons fait ce que vous nous avez commandé ; rendez & donnez-nous ce que vous nous avez promis (*d*). Quelques Théologiens (*e*) outrent ici le mérite des bonnes œuvres des juſtes, & le croient uniquement dépendant de la grace qui les fait faire, ſans qu'il fût néceſſaire qu'il y intervînt une promeſſe de Dieu. Ce ſentiment pourroit s'admettre d'une récompenſe quelconque ; mais nous ne pouvons reconnoître dans les bonnes œuvres les plus excellentes, un mérite intrinſeque, qui leur pût donner un droit de juſtice & une récompenſe de la nature, de celle que Dieu veut bien leur accorder, s'il ne s'étoit lui-

(*a*) Boſſuet, *variat. l.* 3. *n.* 28.

(*b*) Si quis dixerit hominis, juſtificati bona opera, ita eſſe dona Dei, ut non ſint etiam ipſius juſtificati merita, anathema ſit. *Conc. Trid. Seſſ. 6. can.* 32.

(*c*) Debetur merces, bonis operibus, ſi fiant, ſed gratia, quæ non debetur, præcedit ut fiant. *Conc. art.* 2. *can.* 18.

(*d*) Redde quod promiſiſti. *S. Aug. in pſal.* 23.

(*e*) Apud Sylvium. 1. 2. *Q.* 114. *art.* 2. *Q.* 4.

même volontairement engagé à les récompenser ainsi (*a*). Quelqu'héroïques qu'elles puissent être, elles seront toujours au-dessous de ce que Dieu mérite, & de ce que la créature raisonnable lui doit; & il eût pu en exiger les mêmes choses, sans y attacher d'autre prix que l'honneur de le servir, la satisfaction de l'avoir fait, & tout au plus des récompenses proportionnées à la nature de nos bonnes œuvres, toujours imparfaites. Quelque chose que nous fassions, nous devons nous regarder comme des serviteurs inutiles (*b*); & Dieu eût pû ne nous pas appliquer les mérites de son fils, dans la même étendue qu'il le fait.

Aussi le Concile de Trente, en établissant le mérite des bonnes œuvres, y fait-il toujours la promesse, & une promesse volontaire & miséricordieuse de Dieu (*c*). Dieu, dit saint Augustin, au Sermon 26, *de verb. apost*, ne devient notre débiteur, que parce qu'il a bien voulu se lier avec nous par des engagements & des promesses. L'Ecriture ne nous fait également espérer la récompense éternelle qu'en vertu des promesses que Dieu nous en a faites (*d*). Entre Dieu, & la créature il ne peut y avoir du côté de Dieu d'obligation de justice rigoureuse, qu'autant qu'il a bien voulu se l'imposer lui-même, & établir cet ordre de providence, qui seul peut rendre les bonnes œuvres des justes, dignes d'une récompense éternelle (*e*), en vue des mérites

(*a*) *S. Th.* 1. 2. *Q.* 114. *art.* 1. *S. Bonav. in* 2. *dist.* 27. *&c.*

(*b*) Cùm feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite, servi inutiles sumus. *Luc.* 17.

(*c*) Proponenda est vita æterna,.. tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione.. bonis operibus.. reddenda. *Sess.* 6. *c.* 16. *& can.* 26. *&c.*

(*d*) *Jac.* 1. *ad Hebr.* 6. *&* 10. *Math.* 19. 2. *ad Timoth.* 4 *&c.*

(*e*) Nisi hominem Deus eâ qualitate exornasset, quâ

de Jesus-Christ son fils (*a*).

Dans cette portion même des mérites & de la justice de Jesus Christ, qui nous est appliquée, & qui ont la plus parfaite égalité avec la récompense que nous espérons, il a fallu également que Dieu ait volontairement accepté ce supplément à notre foiblesse, & nous ait promis de nous l'imputer à nous-mêmes, en nous le rendant propre par la communication qu'il nous en fait.

Le dogme du mérite des bonnes œuvres, ainsi proposé d'après les décisions de l'Eglise, ne peut faire l'objet d'une controverse légitime. Les droits & la grandeur de Dieu y paroissent dans tout leur éclat, ainsi que l'excellence & la nécessité de sa grace. La créature & ses actions restent par rapport à Dieu dans la situation qui leur convient. La dignité des bonnes œuvres, ne vient point du fonds de la créature qui les fait; mais de la grace sanctifiante qui les releve, de la grace actuelle qui les prévient & les accompagne, de l'Esprit-Saint qui habite dans les justes & est le principe de leurs actions, des mérites de Jesus-Christ, que les justes se rendent propres en l'imitant. C'est ce qui forme l'égalité entre l'action & la récompense, égalité d'institution divine, fondée sur la condition que Dieu a apposée, & qui étant une fois remplie, donne, en vertu des promesses, un droit véritable à la récompense (*b*). Il est bon d'observer pour ne

cælesti regno dignus esset, & hoc suâ liberalitate justitiæ præmium promisisset, nulla ejus meriti potuisset constare ratio, cui vita æterna justitiæ lege deberetur. *Facultas Theol. Lovan. in hunc art. Baii: omne opus ex natura sua vitæ æternæ est meritorium.*

(*a*) Debitorem ipse Deus se fecit: promittendo. *S. Aug. in psal.* 83.

(*b*) Sic spectata bona opera justi possunt esse æqualia præmio vitæ æternæ, si non actu, saltem virtute, sicut semen est quantum ad virtutem æquale arbori. *Sylv.* 1. 2. *Q.* 114. *art.* 3. *ad.* 5.

rien confondre, que pour fonder un vrai mérite, il ne suffit pas que Dieu ait promis une chose, mais encore qu'il l'ait promise à titre de récompense. Dieu avoit promis d'envoyer son fils pour racheter les hommes, & les Théologiens enseignent que les bonnes œuvres des anciens Patriarches & des justes de l'ancienne loi, n'ont pas été sans mérite à l'égard de l'Incarnation de Jesus-Christ. Mais ce n'étoit point un mérite de condignité, parce que cette promesse n'avoit point été faite à titre de récompense de leurs vertus. De même encore saint Jean, dit que Dieu est fidele, & qu'il est de sa fidélité (*a*) de nous remettre nos péchés. Ce n'est pas que les actes de pénitence méritent véritablement à titre de récompense la remission des péchés. Dieu ne l'a point promise de cette maniere. Il l'a seulement promise en général, & il ne la doit qu'à la fidelité à sa parole, & non au mérite des œuvres qui la précédent, & comme une compensation du bien qu'on fait.

Jusqu'ici nous avons établi le fonds du dogme. Mais voici une Question sur laquelle les Théologiens sont très-divisés, c'est à savoir si les actions, pour être méritoires, doivent être faites non-seulement dans l'état & l'habitude de la charité, mais encore inspirées ou commandées par le motif même de la charité. Un grand nombre de Théologiens en forme une condition nécessaire au vrai mérite, & n'en reconnoît point dans les actes des vertus morales, des vertus même surnaturelles, qu'autant qu'ils émanent d'une influence actuelle ou virtuelle de la charité, qui les rapporte à Dieu aimé pour lui-même, & par préférence à tout. C'est le sentiment de saint Bonaventure, *in.* 2. *dist.* 41. *art.* 1, de Bellarmin, *l.* 5. *de justif. c.* 15, de Concina, *de*

(*a*) Si confiteamur peccata nostra fidelis est & justus ut remittat nobis peccata nostra; 1. *Joan. c.* 1. *v.* 9.

charit. c. 9. n. 48, &c. ils alleguent des textes de l'Ecriture, & des saints Peres, que nous ne croyons pas absolument décisifs, parce qu'on peut les entendre de la charité habituelle, qui habitant dans le cœur des justes (*a*), communique sa vertu à leurs bonnes œuvres (*b*), & devient le principe de tout mérite (*c*). Un texte de saint Léon est plus précis (*d*). Encore est-il absolument susceptible de la même interprétation. Pour saint Thomas, on cite pour (*e*) & contre (*f*) des témoignages, sur lesquels chacun appuie son opinion. D'autres Théologiens (*g*) estiment que l'influence actuelle ou même virtuelle de la charité n'est point nécessaire, pour rendre méritoires les bonnes œuvres des justes : que l'habitude de la charité suffit pour imprimer le mérite de cette vertu : que parce moyen les actes des vertus surnaturelles, auxquels on ne peut refuser un mérite propre qui sera récompensé dans le Ciel, acquierent de plus celui de la charité même : que

(*a*) Nihil viriditatis habet ramus boni operis, nisi manserit in radice charitatis. *S. Greg. hom. 7. in Evang.*

(*b*) In Christo valet... fides, quæ per dilectionem operatur. *ad Gal* 5.

(*c*) Si charitatem non habuero, nihil mihi prodest. *1. Cor.* 13.

(*d*) Nudæ sunt omnes virtutes sine charitate.. Nec potest dici in qualibet morum excellentiâ fructuosum quid, quod non dilectionis partus ediderit. S. *Leo serm.* 10 *de quadrag.*

(*e*) Meritum vitæ æternæ, primo pertinet ad charitatem, ad alias virtutes secundario, secundùm quod eorum actus a charitate imperantur. 1 2. *Q.* 114. *art.* 4. Fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur... similiter actus patientiæ, &c. Nisi aliquis hæc ex charitate operetur. *ibid ad* 3.

(*f*) Actus nostri sunt meritorii in quantum procedunt ex libero arbitrio moto per gratiam.. si sint relati in Deum. 2. 2. *Q.* 2. *art.* 9. Actus omnium virtutum ordinantur ad finem proprium charitatis, quod est ejus objectum, id est summum bonum. *De charit. art.* 3.

(*g*) *Sylv.* 1. 2. *Q.* 114. *art.* 4. *Concl.* 2. Suares l. 12. *de grat. c.* 9. &c.

cela suffit pour qu'on puisse dire que la charité y influe, les commande même en quelque sorte, parce que la volonté qui s'y détermine ayant l'habitude de la charité, le bien auquel elle se détermine, est censé commandé par la charité même, qui regne dans la volonté (*a*). C'est ainsi que Sylvius explique cette influence de la charité, que saint Thomas semble demander. On a embrassé ce sentiment dans les conférences sur la grace (*b*). Et nous sommes bien éloignés de vouloir le contredire.

Mais comme ces deux manieres de présenter les choses ne sont que deux opinions d'Ecole ; que tout dépend de la volonté de Dieu, qui a pu exiger l'un ou se contenter de l'autre ; que cette volonté ne nous est clairement manifestée, ni par l'Ecriture, ni par la tradition ; nous croyons devoir uniquement proposer ici ce qu'on doit faire, & comment on doit se comporter dans ce partage de sentiments. Point d'autre parti sage que de celui de s'assurer davantage du mérite & de la récompense de ses bonnes œuvres, en suivant dans la pratique l'opinion qui demande l'influence actuelle ou virtuelle de la charité. La prudence chrétienne l'exige, sans cela on s'exposeroit à se priver du plus grand mérite de ses bonnes œuvres ; rien dans cette matiere ne dépend de la bonne foi & de l'opinion des hommes, mais uniquement de l'ordre de la Providence Divine. Or, nous n'avons rien moins qu'une assurance que les bonnes œuvres, qui ne sont pas faites par le motif de la charité soient l'objet de ses récompenses éternelles. Plusieurs même

(*a*) Sylvius, *ibid. ex l. Th. de char. art.* 3. Omnis virtus superior dicitur movere per imperium inferiorem, ex eo quod actus inferioris ordinantur ad finem superioris ; unde cùm aliæ virtutes ordinentur ad finem charitatis, ipsa imperat actus omnium virtutum.

(*b*) *T.* 2. *Conf.* 2. 4. *Q.*

ne reconnoiſſent pas dans cette opinion le caractere de la plus grande probabilité.

Quant au mérite de congruité, qui n'eſt point un mérite vrai & abſolu, mais ſeulement de convenance, genre néanmoins de mérite très-avantageux, il ne ſuppoſe pas dans nos actions des conditions ſi parfaites que le mérite de condignité. L'état de grace n'eſt point néceſſaire pour être capable de cette eſpece de mérite (*a*). Mais l'inſpiration de la grace l'eſt abſolument, & le Concile de Trente a prononcé l'anathème, contre ceux qui oſeroient avancer, qu'avec les ſeules forces de la nature & ſans le ſecours de la grace actuelle, on peut faire des œuvres utiles au ſalut (*b*). On ne demande pour le mérite de congruité dans l'homme, que ſa qualité de créature raiſonnable, & l'état préſent de la vie; dans ſon action une bonté ſurnaturelle & produite par la grace de Jeſus-Chriſt; des intentions droites & qui la rapportent à Dieu; & du côté de Dieu, ſa bonté infinie & toujours diſpoſée à faire du bien, ſans promeſſe abſolue néanmoins ni engagement, comme dans le mérite de condignité. Auſſi l'effet de cette eſpece de mérite n'eſt pas infaillible. Dieu à la vérité ne fait rien qui ne ſoit convenable: mais il peut avoir des raiſons de ne pas avoir égard à de bonnes actions, qui ne s'élevent point au-deſſus du mérite de congruité; de ne pas uſer alors de miſéricorde, & de faire éclater ſa juſtice.

C'eſt par cette eſpece de mérite, pris néanmoins dans ce ſens étendu que nous avons expliqué, fondé uniquement ſur la bonté de Dieu, que le Centenier Corneille obtint le don de la foi, & la grace du baptême (*c*). C'eſt encore de cette maniere que les

(*a*) Eleemoſyna ab omni peccato & a morte liberat. *Tob.* 4.

(*b*) *Seſſ.* 6. *can.* 3.

(*c*) Eleemoſynæ & orationes tuæ aſcenderunt in conſpectu ante Deum, ideò ad te miſſus ſum. *Act.* 10.

pécheurs se disposent à la grace de la justification, & la méritent en quelque sorte (*a*). Pour la premiere grace, comme elle est gratuite dans tous les sens, on ne peut la mériter pas même de cette maniere. Mais avec le secours & par le bon usage de celle-ci, les autres graces nécessaires pour se retirer de l'état de péché peuvent se mériter, de ce mérite de congruité, au moins imparfait (*b*). Car S. Thomas qui l'assure, n'en enseigne pas moins que la grace de la conversion n'est point l'objet d'un vrai mérite, même de congruite (*c*). Si l'acte de contrition parfaite mérite la grace de la justification, ce n'est point à titre de récompense, mais d'union & d'inséparabilité de l'un & de l'autre.

C'est en ce sens & plus parfaitement encore, que les justes peuvent meriter la grace de la persévérance (*d*), toute gratuite qu'elle soit en elle-même. Ce n'est pas ici le lieu de parler de ce don précieux. Mais comme plusieurs personnes s'allarment mal-à-propos sur cette matiere, & que quelques-uns même, souvent d'ailleurs ceux qui ont le moins sujet de craindre, se livrent à de cruelles inquiétudes, il est de notre devoir de les éclairer & de les rassurer. Il est vrai qu'il n'en est pas de la grace

(*a*) *Sed nec ipsa remissio peccatorum sine merito est aliquo, si hanc fides impetrat. Neque enim nullum est meritum fidei. S. Aug. Epist.* 105. C'est un mérite de priere & de disposition plus ou moins prochaine à la grace de la justification, disposition produite par la fidélité aux graces actuelles & préliminaires ; la justification n'en est point la récompense, mais l'effet, & un effet tout de miséricorde & de bonté.

(*b*) *Quod solâ misericordiâ innititur meritum congrui, de ipsa dicitur, quod justum est, id est congruum, quod homo qui multa bona facit mereatur refugere à peccato. S. Th. in Epist. ad Hebr. c. 6 lect. 3.*

(*c*) *Nullus sibi potest mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui. 1. 2. Q. 114. art. 7.*

(*d*) *Hoc itaque donum homo suppliciter emereri po-*

de la perſévérance, comme de la vie éternelle, qui en eſt la ſuite & la récompenſe (*a*). Les récompenſes céleſtes ſont l'objet d'un vrai mérite de condignité. Plus le mérite eſt grand, plus ces récompenſes le ſont; & Dieu ne les accorde qu'au mérite. Il n'en eſt pas de même du don de la perſévérance, Dieu l'accorde ſouvent à des pécheurs, qui s'en étoient rendus très-indignes, comme au bon larron; ainſi les pécheurs ne doivent jamais déſeſpérer, & on ne doit jamais déſeſpérer des pécheurs. D'un autre côté Dieu permet quelquefois, que des gens pleins de vertu, après avoir paſſé la plus grande partie de leur vie dans la pratique des bonnes œuvres, faſſent de triſtes chûtes, & ſurpris par la mort, meurent dans l'impénitence; tandis qu'il en conſerve d'autres long-temps, après des péchés plus groſſiers, pour leur donner le temps de faire pénitence. Il a voulu par cette conduite pleine de ſageſſe tenir les plus juſtes dans l'humilité; les faire opérer leur ſalut avec crainte & tremblement (*b*); leur inſpirer cette vigilance continuelle (*c*), cette ferveur conſtante, ſans leſquelles, ils ne pourroient ſe ſoutenir dans le bien (*d*). Il n'a voulu leur donner à cet égard d'autre aſſurance que la confiance en ſa bonté, qui eſt elle-même une très-grande aſſurance; puiſqu'il n'abandonne jamais le juſte, qu'il n'en ait été abandonné le premier.

Mais ce qui doit calmer nos inquiétudes, c'eſt que ſi nous ne pouvons pas mériter étroitement le don de la perſeverance à titre de récompenſe de nos bonnes œuvres, nous pouvons le mériter à titre de grace promiſe à la fidelité conſtante, & à la perſévérance dans

teſt. *S. Aug. de dono perſev. cap. 6.*

(*a*) Vigilate & orate. *Matth. 26. v. 41.*

(*b*) Cum metu & tremore ſalutem veſtram operamini. *1. ad Cor. c. 10.*

(*c*) Petite & dabitur vobis. *Matth. 26. 41.*

la priere. Dieu ne refuſe ce don à ceux qui le demandent, que lorſqu'ils s'en rendent indignes par leurs infidélités, ou que s'imaginant avoir aſſez fait par le paſſé, ils croient pouvoir jouir du fruit de leurs travaux; ils ſe relâchent dans la vertu, & dans l'exercice de la priere : comme ſi Dieu avoit promis qu'après avoir pratiqué le bien, & demandé la perſévérance durant un certain nombre d'années, on pouvoit ſe tenir tranquille pour l'avenir. Il veut au contraire qu'on perſévere conſtamment dans la pratique de la vertu, & dans l'exercice de la priere. Et rien ſans doute de plus juſte. Mais auſſi ſi nous y ſommes fideles, nous ſerons infailliblement exaucés. Et ce don de la perſévérance, qui n'acquiert ſa perfection, qu'avec la fin de la vie, nous l'obtiendrons certainement. Ainſi ce n'eſt point du côté de Dieu, que nous avons à craindre, il eſt toujours riche en miſéricorde. Nous ne devons appréhender que de mettre des obſtacles aux effuſions de ſa grace, & à ſa bonté.

Les graces temporelles, en tant qu'elles peuvent être utiles pour la fin ſurnaturelle de l'homme, peuvent être ſuſceptibles du mérite de congruité. Ces graces peuvent y ſervir dans quelques circonſtances particulieres. C'eſt pourquoi l'Egliſe les demande pour nous, & nous les fait demander; & pour les obtenir plus efficacement, elle nous engage à les mériter par de bonnes œuvres, des dévotions publiques, des pélerinages, des abſtinences, des aumônes & des jeûnes. Mais comme ce ſont des moyens étrangers à cette fin; que les proſpérités temporelles y ſont ſouvent un obſtacle; qu'elles n'y ſont point abſolument néceſſaires; qu'elles ſont communes aux juſtes & aux pécheurs, Dieu ne s'eſt point engagé abſolument à les accorder à nos prieres & à nos bonnes œuvres, ainſi que les autres moyens, même ſpirituels, qui peuvent ſervir ſeulement au ſalut, ſans y être abſolument néceſ-

faires, que sa grace peut suppléer d'ailleurs, & dont notre fidélité peut se passer.

Les actions qui n'ont qu'une bonté purement naturelle & morale peuvent mériter de Dieu des récompenses du même genre & temporelles, parce qu'il est digne de la bonté de Dieu de ne laisser aucun bien sans récompense (*a*). C'est ainsi, suivant saint Augustin (*b*), que Dieu récompensa les vertus morales des Romains. La gloire éternelle n'en pouvoit être le prix, mais les plus grands succès, & l'empire du monde presque entier en fut, suivant le saint Docteur, la récompense.

Nous observerons en finissant, que quoique la charité soit le principe de tout mérite de condignité, & que dans le sentiment de plusieurs Théologiens son impression au moins virtuelle, soit nécessaire pour donner à une action la qualité d'œuvre méritoire, cependant Dieu ne récompense pas, ne couronne pas la charité seule ; elle n'est pas seule la mesure du mérite. La nature des œuvres faites dans la charité, & par la charité, y entre pour beaucoup. Ainsi quoique la ferveur de la charité soit la même dans deux personnes, cependant celui qui fait plus pour Dieu, des actions plus sublimes, sera plus récompensé (*c*). Chacun le sera suivant

(*a*) Nota quod ad meritum de congruo, non sufficiat quod sit congruum ut aliquid detur, .. ultra hoc quod sit congruum, requiritur aliquod opus ex parte merentis, propter quod beneficium rependatur, per modum cujusdam compensationis. *Dacim. de grat. & merito. Q. 3. obj. 1.*

(*b*) Quibus non erat daturus Deus vitam æternam... in civitate cælesti, ad quam pietas vera perducit ; si neque eis hanc terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet, non redderetur merces.. eorum... virtutibus, quibus ad tantam gloriam pervenire conabantur. *S. Aug. l. 5, de civit. Dei, c. 15.*

(*c*) Melius ac beatius est manere in virginitate, aut cœlibatu, quam jungi matrimonio. *Conc. Trid. sess. 24, c. 10. de Matrim.*

ſes œuvres (*a*). On mérite davantage par la charité, que par toute autre vertu; mais joindre à la charité les actes des autres vertus, c'eſt y ajouter un mérite de plus, & d'autant plus grand, qu'on pratique ces vertus d'une maniere plus parfaite. Une Doctrine contraire ſeroit une dangereuſe illuſion, & retomberoit dans les erreurs des faux myſtiques, qui ſe bornent à une contemplation oiſive, à un amour fantaſtique de pure ſpéculation, de ſentiment, & négligent la pratique des vertus actives & pénibles.

Cependant on peut quelquefois avoir le même mérite devant Dieu par la charité, quoiqu'on n'ait pas l'occaſion de faire de ſi grandes choſes. C'eſt ainſi que ſaint Auguſtin dit que ſaint Jean a eu le même mérite de patience que ſaint Pierre, quoiqu'il n'ait point ſouffert comme lui juſqu'à perdre la vie, par le martyre pour Jeſus-Chriſt; qu'Abraham, quoique marié & ayant des enfants, a eu également le même mérite de continence, qu'a eu ſaint Jean toujours demeuré Vierge (*b*). C'eſt qu'alors il n'a manqué à Abraham que l'acte extérieur de la continence & à ſaint Jean le martyre; mais que le fonds même de l'une & l'autre vertu & l'exercice intérieur, ſaint Jean l'a eu dans le même degré que ſaint Pierre, & Abraham, que ſaint Jean (*c*). Or, comme nous l'avons dit ci-deſſus, l'acte extérieur n'ajoute rien au mérite d'une volonté également efficace & décidée. Ainſi l'égalité du mérite ne ſe

(*a*) Unuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundùm ſuum laborem. 1. *ad Cor.* 3. 8.

(*b*) Sicut non eſt impar meritum patientiæ in Petro qui paſſus eſt, & in Joanne qui paſſus non eſt: ſic non eſt impar meritum continentiæ in Joanne, qui nullas experrus eſt nuptias; & in Abrahamo, qui filios generavit. *l. de bon. conjug. c.* 21.

(*c*) Meritum non ſolum penſatur in genere actûs, ſed magis ex animo operantis. *S. Th.* 2. 2. *Q.* 152. *art.* 4. *ad* 1.

tire pas au fonds seulement de l'égalité de la charité, qui animoit ces grands Saints, mais de l'égalité des autres vertus, ou effectivement & extérieurement pratiquées, ou seulement intérieurement & par la disposition de leur cœur. Le martyre avoit manqué à saint Jean. Il n'avoit point manqué au martyre, dont il avoit souffert ce qu'il renferme de plus cruel, & dont il avoit été miraculeusement délivré. Et du temps d'Abraham, & pour lui, qui devoit être l'un des ancêtres du Messie, une continence absolue eût été une vertu déplacée ; & qui n'eût point été dans l'ordre de la Providence (a).

Ce que nous enseignons ici, a, comme on le voit, cette double propriété, caractere de vérité, & d'encourager à la pratique de bonnes œuvres ; & de consoler ceux à qui leur état & leur situation ne permet pas d'en faire de sublimes & déclatantes.

Ce qui augmente en nous le mérite des actions, c'est 1°. le plus riche fonds de charité habituelle qui les anime. 2°. La grandeur de l'amour de Dieu qui les inspire. 3°. La dignité des vertus dont elles émanent prochainement. 4°. La perfection de l'acte qu'on en forme. 5°. La grandeur des difficultés qu'on a à vaincre, & le courage avec lequel on les surmonte. 6°. L'affection plus grande avec laquelle on se porte au bien.

(a) Illius cælibatus & illius connubium pro temporum distributione Domino militarunt. *S. Aug. ibid.*

SIXIEME CONFÉRENCE

Sur la conſcience.

PREMIERE QUESTION.

Qu'eſt-ce que la conſcience ?

SAINT Bernard appelle la conſcience la ſcience du cœur, *Conſcientia quaſi cordis ſcientia*, parce que c'eſt une lumiere de l'eſprit qui repréſente & fait ſentir au cœur, ce que la loi de Dieu commande ou défend. Ce n'eſt en effet que par la lumiere intérieure de la conſcience, que la connoiſſance de la loi de Dieu parvient au cœur. Delà tant d'erreurs ſur cette loi ſainte ; tant de fauſſes interprétations qu'on lui donne, uniquement fondées ſur les fauſſes idées qu'on s'en forme, & les fauſſes conſciences qu'on ſe fait (*a*).

La conſcience eſt une eſpece de jugement inté-

(*a*) Conſcientia eſt veluti pædagogus quidam animæ ſociatus, ut rector, ut eam de meliotibus moneat vel de culpis caſtiget & arguat. *Orig. in Epiſt. ad Rom. c.* 11.

rieur & de pratique, qu'on porte sur ce qu'on doit faire ou éviter, dans la circonstance où l'on se rencontre; ou ce que l'on auroit dû faire ou ne pas faire dans celles où l'on s'est déja trouvé; la convenance ou la disconvenance qui existe entre nous & les choses que nous devons rechercher ou fuir.

On voit par cette définition, que ce qui distingue la conscience de toute autre espece de connoissance, c'est qu'elle est un sentiment intime, qui nous éclaire sur nos devoirs, en appliquant les loix générales & communes aux conjonctures particulieres où l'on se trouve, avertit du mal qui renferme les actions qui se présentent, ou montre le bien qui en résulte; excite à les faire; en découvre la nécessité, les avantages & le mérite, ou en éloigne.

Ainsi la conscience n'a pas précisément pour objet les regles de conduite, que l'on doit suivre. Elle les suppose; & son principal emploi est de les appliquer aux cas particuliers. Convaincus, par exemple, par les principes généraux de la morale, qu'il faut restituer le bien d'autrui; si nous nous en trouvons en possession sans aucun titre légitime, la conscience nous intime la loi, qui défend de le retenir injustement, & nous presse de l'accomplir. Si nous tardons trop long-temps à le faire, elle nous reproche nos délais. Si pour éluder cette obligation, nous avons recours à de mauvaises chicanes, à de vains prétextes, elle condamne ces chicanes, & découvre la foiblesse de ces prétextes. Si nous nous déterminons à violer absolument la loi, elle garde encore moins le silence. Elle nous agite, nous trouble & nous tourmente par ses remords, & par-là nous empêche d'oublier & même de nous pardonner les fautes que nous avons commises. C'est ainsi que la conscience étend son empire sur les actions qu'on est sur le point de faire, &

sur celles qu'on a déja faites. Guide fidele, avant d'agir, elle nous éclaire sur nos devoirs & nous empeche de nous y méprendre. Juge équitable, après que nous avons agi, elle prononce un jugement de condamnation ou d'approbation, suivant que nos actions sont conformes ou opposées à ses lumieres.

Mais comme la conscience est une espece de jugement intérieur que nous formons; & que nous ne sommes rien moins qu'infaillibles dans nos jugemens, que les passions, l'intérêt, les préjugés, l'ignorance, &c. nous aveuglent souvent sur nos devoirs, on peut quelquefois s'égarer & se méprendre, en suivant les lumieres actuelles de sa conscience. C'est pourquoi il faut ici distinguer différentes sortes de consciences, des consciences vraies, & de fausses consciences; des consciences certaines & des consciences douteuses; des consciences larges & des consciences inquietes & scrupuleuses (*a*).

La conscience vraie & droite, qui mérite seule de porter le nom de conscience, est celle qui représente comme bon & permis ce qui l'est véritablement, & comme mauvais ce qui est véritablement mauvais & défendu; & qui donne à chaque chose le caractere de bonté ou de malice qui lui convient. La conscience fausse est celle dont le témoignage & le jugement ne sont pas conformes à la vérité; parce

(*a*) Si l'on n'entendoit par la conscience que ces secrets mouvements par lesquels Dieu nous avertit intérieurement du bien ou du mal d'une action, pour nous y porter ou nous éloigner, toute conscience seroit vraie & regle sûre de conduite; nulle conscience fausse, errante, &c. mais les hommes mêlent si souvent au mouvement de Dieu leurs propres imaginations, sans discerner ce qui est divin de ce qui ne l'est pas, prenant le tout pour la voix, *dictamen*, de leur conscience, qu'on a été forcé de faire les distinctions que nous indiquons ici.

qu'elle condamne ce qui vraiment eſt bon ou permis ; ou qu'elle approuve ce qui réellement eſt un mal ; ou qu'elle ne repréſente que comme une faute légere, ce qui dans la vérité eſt une faute conſidérable & mortelle, &c. Or, l'erreur ſur ces différents articles, peut être, comme en toute autre choſe, ou excuſable ou criminelle.

La conſcience, qu'on appelle certaine, eſt celle qui prononce avec aſſurance ſur la bonté ou la malice d'une action particuliere. C'eſt la conſcience vraie & droite, accompagnée de cette aſſurance & de cette confiance, que toute conſcience véritable ne donne pas. La conſcience eſt douteuſe ou incertaine, lorſqu'elle n'oſe prononcer, ni ſur la bonté, ni ſur la malice d'une action.

La conſcience ſcrupuleuſe eſt celle, qui ſans raiſon ou par des motifs incapables de faire impreſſion ſur un eſprit raiſonnable, craint qu'il n'y ait du péché où il n'y en a point. Nous ne parlerons point ici des ſcrupules des ames timorées, & des moyens de régler leur conſcience trop prompte à s'allarmer. Cette matiere a déja été traitée fort au long dans les Conférences ſur la Pénitence. La conſcience large eſt celle qui ne s'allarme de rien, toujours prête à interpréter favorablement les loix, qui peuvent la gêner ; prononçant toujours, au moins en certaines matieres, d'après les opinions les plus commodes & les plus relâchées.

Les Théologiens diſtinguent ordinairement la ſyndérèſe de la conſcience. Ce qu'ils appellent Syndérèſe, c'eſt la connoiſſance des premiers principes de la morale ; tels que ceux-ci, *il faut faire le bien & fuir le mal : ne faites jamais à perſonne, ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit à vous-même ;* & ſans doute à s'en tenir à cette notion, il n'eſt pas poſſible de les confondre. Les différences ſont trop ſenſibles. L'une n'a pour objet que les premiers principes des mœurs ; l'autre s'étend

juſqu'aux

jusqu'aux regles les plus particulieres. La premiere renferme un jugement général sur la vérité de ces premiers principes ; la seconde en tire les conséquences, & en fait l'application aux circonstances différentes & de pratique. *Il ne faut point faire à autrui ce que nous serions fâchés, qu'on nous fit à nous-mêmes.* Telle est la voix de la syndérèse. *Il faut absolument restituer ce bien, dont nous nous sommes emparés injustement*; puisque nous trouverions très-mauvais, qu'en pareil cas on n'en usât pas ainsi avec nous. C'est la voix de la conscience. Toutes deux sont des regles des mœurs. Mais la syndérèse est une regle plus générale & plus éloignée ; & la conscience une régle plus prochaine & plus immédiate. La syndérèse est de plus une regle plus infaillible, parce qu'elle est fondée sur l'évidence des premiers principes, évidence frappante & qu'on ne peut méconnoître ; la conscience au contraire est sujette à l'erreur & aux méprises, parce que l'application des principes peut n'être pas juste, & que les conséquences peuvent être mal tirées.

Il arrive néanmoins assez souvent, qu'on confond la syndérèse avec la conscience, à qui on en donne le nom. C'est même en françois la signification la plus naturelle de la syndérèse, qui dans l'usage commun ne s'entend que des reproches intérieurs de la conscience.

Toutes ces différentes définitions que nous venons de donner des consciences différentes, montrent déja par avance combien cette matiere mérite notre attention. Il n'est en effet rien d'où dépende davantage la bonté & la malice de nos actions particulieres, que de la conscience & de la maniere dont elle les envisage. Il est vrai que c'est sur la conformité à la loi de Dieu, ou sur l'opposition avec cette loi suprême, que cette bonté & cette malice sont primitivement fondées

Mais c'eſt la conſcience qui rend témoignage à cette loi ſainte, en rappelle le ſouvenir, & en fait l'application aux cas particuliers, qui ſe préſentent. Cette application eſt ſi néceſſaire pour la bonté ou la malice de nos actions, que ſi la conſcience ne la faiſoit pas, & qu'en cela elle fût excuſable, parce que c'eût été l'effet d'une ignorance ou d'une inadvertance invincibles, une action contraire en elle-même à la loi de Dieu ſeroit innocente, & ne ſeroit pas imputée.

ARTICLE I.

Eſt-il quelquefois permis d'agir contre ſa conſcience ?

Jamais il n'eſt permis d'agir contre ſa conſcience. Quelque bonne que fût dans la réalité, l'action qu'on feroit alors, elle deviendroit par cela ſeul un péché. C'eſt ici un principe de premiere évidence, une de ces premieres regles des mœurs, que la raiſon & la révélation nous enſeignent également. Le Chapitre quatorzieme de l'Epître de S. Paul aux Romains mérite à cet égard une attention particuliere. Il s'agit dans ce Chapitre du ſcrupule que ſe faiſoient quelques-uns des Juifs convertis, de manger des viandes défendues par la loi de Moïſe, qui avoit ceſſé d'obliger. Saint Paul établit les regles de conduite qu'on doit ſuivre par rapport à eux & celles qu'ils doivent ſuivre eux-mêmes. Et d'abord il décide, que depuis la publication de l'Evangile, il n'y a plus de viandes immondes (*a*), & qu'on peut librement & ſans crainte manger de tout. Il veut néanmoins, qu'on ménage ceux qui ont ſur le choix des viandes du ſcrupule & un excès de déli-

(*a*) Omnia quidem ſunt munda. *V.* 20.

cateſſe (*a*) ; qu'on évite ſur-tout de les ſcandaliſer en leur donnant occaſion de former des jugemens téméraires, ou d'agir contre leur conſcience ; ce qui ſeroit un grand mal (*b*). Car, continue le ſaint Apôtre, quoique depuis la liberté Evangélique, dont nous ſommes redevables à Jeſus-Chriſt, il n'y ait plus rien, dont on ne puiſſe manger, ſans crainte de ſe ſouiller ; que les choſes mêmes, qui étoient jugées immondes par la loi ancienne, ne le ſoient plus aujourd'hui, cependant ceux qui en mangent contre les lumieres de leur conſcience, & en regardant comme impur & ſouillé ce qui au fonds ne l'eſt pas (*c*), ne ſont pas pour cela excuſables (*d*). Ils ſe condamnent eux-mêmes par leur façon de penſer & d'agir ſi diamétralement oppoſées (*e*). D'où ſaint Paul tire cette regle générale ſi connue, que tout ce qui ne ſe fait pas ſuivant les lumieres de la conſcience, à qui il donne le nom de foi, parce qu'elle renferme une perſuaſion intime de la bonté ou de la malice d'une action, eſt un péché. C'eſt-là le ſens naturel de ce paſſage, ſens reconnu dans le quatrieme Concile de Latran (*f*) ; quoique ſaint Auguſtin & ſaint Fulgence d'après lui, l'ayent auſſi entendu de la foi Théologale & des Myſteres. Mais celui que nous

(*a*) Infirmum in fide aſſumite. *V.* 1.

(*b*) Hoc judicate magis ne offendiculum ponatis fratri, vel ſcandalum. Noli cibo tuo illum perdere propter quem Chriſtus mortuus eſt. *V.* 13. & 15.

(*c*) Scio & confido in Domino Jeſu, quia nihil commune eſt per ipſum, niſi ei qui exiſtimat, commune eſſe. *V.* 14.

(*d*) Quidam cum conſcientiâ idoli, quaſi idolothytum manducant & conſcientia eorum, cum ſit infirma, polluitur. 1. *Cor.* 8. *v.* 7.

(*e*) Qui autem diſcernit ſi manducaverit damnatus eſt, quia non ex fide. Omne autem quod non eſt ex fide peccatum eſt. *Ibid.*

(*f*) Quidquid fit contra conſcientiam ædificat in gehennam. *c.* 13. *de reg. jur.*

donnons en est le sens propre & primitif, comme il est aisé de s'en convaincre par la lecture du Chapitre entier, par le but que se propose le grand Apôtre, & que le démontre la suite de son raisonnement. Ce qui prouve évidemment que dès qu'on agit contre sa conscience, par cela seul on peche, quoique d'ailleurs la chose qu'on fait soit en elle-même innocente.

Nous pourrions, s'il étoit nécessaire, confirmer cette interprétation & cette décision, par le suffrage unanime des Peres & des Docteurs, qui tous enseignent, que l'opinion seule où l'on est, qu'il y a du mal en ce que l'on fait, suffit pour changer le bien même en mal. C'est l'expression de saint Bernard (*a*). Aussi est-ce conformément à ce principe général, que les Papes décident constamment dans le droit canonique les difficultés qu'on leur propose sur cette matiere. On peut voir en particulier les Chapitres XIII, *de Rest. Spoliat.* 35. *de Simon.* 44. *de sent. excomm. &c.*

Il ne faut en effet que consulter les plus simples lumieres de la raison, pour reconnoître que d'agir contre sa conscience, c'est un véritable péché. Car le péché est un acte de la volonté qui se porte au mal & se détermine à le faire; or la volonté de celui qui fait une chose qu'il croit mauvaise, se porte & se détermine véritablement au mal; puisqu'il juge que c'en est un, & que malgré cette croyance il la fait. Qu'importe que la conscience soit sur ce point dans l'erreur, & que la chose ne soit pas telle qu'on le pense, on n'en est pas moins dans une disposition formelle de désobéissance à Dieu: ce qui fait le propre caractere du péché (*b*). Comment pourroit-on n'être pas jugé

(*a*) Qui bonum agit ut malum, bonum sibi in malum vertit. S. Bern. *de præc. & disp.*

(*b*) Opinio humani ingenii sibi tanquam Dei lex. S. *Ambr. l. de parad. c.* 8.

coupable (*a*)?

On ne transgresse point à la vérité, effectivement, *effectu*, le précepte particulier qu'on s'imagine violer, puisque ce qu'on juge défendu ne l'est pas; mais on viole la loi de Dieu de cœur & d'affection, puisqu'on fait ce qu'on croit qu'elle défend, & qu'on est dans la disposition actuelle de la violer sur un article, dont on se persuade qu'elle a fait une défense, à laquelle on n'a aucun égard (*b*).

Il en est d'un homme, qui agit contre sa conscience, comme d'un citoyen, qui refuseroit d'obéir à une ordonnance, que le Gouverneur de la Province publie de son chef au nom du Roi. S'il ne soupçonne point que le Gouverneur lui en impose, ce seroit formellement désobéir au Roi, que de transgresser une ordonnance, qu'il croit émanée de l'autorité Royale. La conscience est par rapport à Dieu & ses volontés, une espece de Gouverneur, chargé de nous déclarer ses ordres, & de nous en instruire. Lorsqu'elle nous propose une loi, que nous jugeons sur son rapport venue de Dieu, nous refuser alors à ses inspirations, c'est désobéir à une autorité, que nous regardons comme nous intimant les ordres de Dieu. C'est donc désobéir à Dieu même. Tout ce raisonnement est de saint Thomas (*c*).

(*a*) Objectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, & quod proponitur ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali; non solum quod est indifferens rationem mali accipit, sed etiam quod est bonum. Si ergo proponatur ut malum a ratione errante, voluntas fertur in illud sub ratione mali, unde erit mala, quia vult malum propter apprehensionem rationis. S. *Th.* 1. 2. *Q.* 19. *art.* 5.

(*b*) Conscientia recta ligat simpliciter, erronea per accidens. *de verit. Q.* 17. *art.* 4.

(*c*) Quando ratio errans proponit aliquid ut præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis

Mais quel péché commet-on alors, lorsqu'indépendamment de la conscience, la chose au fond n'est pas mauvaise ? Celui précisément qu'on croit commettre (*a*), puisqu'elle n'a point d'autre malice que celle que la conscience lui attribue. Il est plus ou moins grand, suivant l'idée qu'elle s'en forme. Si la conscience le représente comme un péché mortel, l'objet comme grave, on ne peut douter que la faute ne soit mortelle. Si elle ne le représente que d'une maniere générale, sans y attacher une certaine importance, ni inquiétude pour l'essentiel du salut, le péché n'est que véniel, sur-tout en ceux qui sont dans la disposition habituelle de ne consentir à aucun péché mortel, & qu'on présume raisonnablement qu'ils n'auroient pas fait ce qu'ils se reprochent, s'ils y avoient vu du danger d'une offense mortelle. C'est la décision de Sylvius (*b*).

C'est donc la conscience du Pénitent, qu'il faut ici interroger. Peut-être n'en recevra-t-on pas de grands éclaircissements, sur-tout de la part des personnes simples, grossieres, peu éclairées, ordinairement très-peu capables d'apprécier au juste la nature des fautes, qu'elles peuvent commettre,

& Dei præceptum ; sicut si aliquis quod præceptum Proconsulis esset, præceptum Imperatoris crederet, contemnendo præceptum Proconsulis, contemneret præceptum imperatoris. 1. 2. *Q.* 19. *art.* 5.

(*a*) Duobus modis aliquis ad peccatum obligatur, uno modo faciendo contra legem, alio modo faciendo contra conscientiam, licet non sit contra legem, sicuti si conscientia dictat alicui quod levare festucam sit peccatum mortale. *S. Th. quodl.* 8. *art.* 3.

(*b*) Si aliquis velit committere malum, non cogitando de mortali vel veniali, si veniret illi in mentem, quod sit mortale, nequaquam vellet illud committere, tunc arbitramur, quod talis non nisi venialiter peccaret. *Sylv. in* 1. 2. *Quæst.* 19. *art.* 1. *quæst.* 3.

& de rendre raison de ce qui s'est passé alors dans leur esprit. Elles savent seulement, qu'elles ont cru faire un mal. Il est alors du devoir du Confesseur d'éclairer l'esprit du Pénitent pour l'avenir, & de renvoyer au jugement de Dieu pour le passé ce qu'il ne pourra éclaircir. Le principe n'en est pas moins vrai, que faire volontairement une chose, qu'on croit mortelle ou qu'on ne sait si c'est un péché mortel ou véniel, c'est par cela seul pécher mortellement (*a*). Mais lorsqu'une chose est mortellement mauvaise, l'erreur vincible de la conscience qui ne la représenteroit que comme une chose légère n'en feroit pas une faute vénielle, parce que la malice de l'action ne vient pas seulement alors du jugement de la conscience, mais de la nature de l'action même (*b*).

Les droits de la conscience sont si étendus, que lorsqu'elle représente par un erreur invincible, quelque chose comme étant de précepte absolu, c'est une nécessité de la suivre, quoiqu'au fonds ce qu'elle prescrit alors ne soit rien moins qu'un bien. Cette proposition a quelque chose de révoltant, car il paroit s'ensuivre, qu'on peut quelquefois être tenu en conscience à ce qui en soi est un mal; ce qui ne semble pas raisonnable. Cependant cette proposition est la Doctrine de tous les Théologiens (*c*),

(*a*) *Conc. de consc. l.* 1. *c.* 2. *n.* 4. & 5.

(*b*) Quamvis conscientia... erronea deponi possit, tamen, dum manet, obligatoria est, quia transgressor ipsius de necessitate peccatum incurrit. *S. Th. Q.* 17. *de verit. art.* 4.

(*c*) Notandum conscientiam erroneam... ex invincibili, quando nos [illegible] scire nec debemus, obligare nos semper, non solum negativè, ut nihil contra agamus, sed & positivè ut eam sequamur; estque sententia DD. Bonaventuræ & Thomæ. *Gamach.* 1. 2. *Q.* 19. *c.* 2. Ita S. Thomas & communiter Doctores, addit Isambert. *Ibid. disput.* 6. *art* 4.

& une suite évidente de ces deux principes universellement avoués , que l'erreur invincible excuse de péché , & qu'on péche certainement lorsqu'on agit contre les lumieres de sa conscience : & comme on suppose qu'elle représente la chose comme absolument nécessaire , & qu'il n'y a point de moyen de la déposer & de la réformer , il faut bien de nécessité la suivre. Il s'ensuit bien qu'on est alors obligé de faire ce qui en soi est un mal ; mais il ne l'est point pour celui qui le fait. L'erreur , qu'on suppose invincible , est un titre légitime d'excuse. La loi , qui le defend, invinciblement ignorée ne peut obliger dans cette circonstance , ni servir de regle de conduite. Mais il est une loi naturelle & générale , qui défend de rien faire qu'on croie mauvais , & ordonne de faire tout ce qu'on croit de précepte divin. C'est la seule dont on ait alors connoissance , & qui puisse servir de regle dans la situation où l'on se trouve (*a*). Il faut donc nécessairement la suivre. On pécheroit si on ne le faisoit pas. Et on ne peche point en le faisant. On ne peut pas dire légitimement qu'on obéit donc alors à Dieu, en lui désobéissant réellement. Car au fond on ne lui désobéit pas , puisqu'il ne commande à personne de faire ce qu'il ignore invinciblement (*b*).

(*a*) Respondeo conscientiam erroneam obligare vi divini præcepti naturalis; proponit enim aliquid tanquam a Deo præceptum vel prohibitum, juris autem naturalis est nihil facere contra præceptum Dei , quod vel tale est , vel esse existimatur. Quamvis autem judicium.. conscientiæ non derivatur a Deo , quia tamen radio errans illud solum judicium proponit tanquam a Deo derivatum.... contra dictamen autem illud , quod velut a Deo veniens recipitur , lex naturalis vetat agere , atque adeò ,.. contra conscientiam erroneam. *Sylv.* 1. 2. *Q.* 19. *art.* 5. *concl.* 2.

(*b*) Conscientia obligat non virtute propriâ, sed virtute præcepti divini , non

Ce n'eſt pas, & c'eſt ce qu'il faut bien obſerver, que Dieu ordonne alors véritablement de faire ce mal, qu'on croit invinciblement être un bien commandé. Dieu ne peut jamais commander ce qui ne ſeroit même qu'un péché matériel. S'il défend d'agir contre ſa conſcience, & s'il ordonne de ſuivre ſes lumieres, ſon précepte n'a pour objet que la conſcience droite & véritable. Ainſi celui qui agit dans l'occaſion, dont nous parlons, fait une mauvaiſe application de cette loi générale. Mais comme ſa conſcience eſt ſuppoſée dans une ignorance invincible, une pareille ignorance excuſe cette application déplacée, & l'action qui en eſt la ſuite. Il n'y a donc point ici de commandement de Dieu, qui preſcrive de commettre un péché même matériel, mais une fauſſe application, & néanmoins innocente de la loi de Dieu, qui défend de commettre aucune eſpece de péché.

Mais que penſer de ces ſortes d'actions, s'il en eſt quelques-unes? Ce ne ſont pas des péchés. Sont-ce des actions vertueuſes? peuvent-elles être méritoires? Quelques Théologiens le penſent? Nous n'en croyons rien. Et c'eſt ce qu'explique très-bien ſaint Thomas (*a*). *La conſcience erronée forme un lien, & impoſe l'obligation de ne pas s'en écarter. Mais en quel ſens lie-t-elle celui qui agit? Dans ce ſens ſeulement qu'il pécheroit, s'il n'en ſuivoit pas les impreſſions. Mais il ne s'enſuit pas qu'il faſſe toujours bien lorſqu'il la ſuit.* Il eſt vrai que ceci ne regarde pas préciſément la conſcien-

enim dictat aliquid eſſe faciendum, quia id ſibi videtur, ſed quia a Deo præceptum eſt, *S. Th. in 2. diſt. 39. art. ult. ad. 3.*

(*a*) Qui hoc dicunt, non videntur intelligere, quid ſit conſcientiam ligare. Secundùm hoc enim conſcientia ligare dicitur, quod aliquis, niſi conſcientiam impleat, peccatum incurrat, non autem hoc modo quod aliquis implens, rectè faciat. *S. Thom. Q. 17. de verit. art. 4.*

ce invinciblement erronée. Mais il s'enſuit toujours que le jugement de la conſcience ne ſuffit pas pour ériger en vertu ce qui eſt un mal. Et voici ce qui prouve qu'il ne le fait pas ici. C'eſt que ſuivant le même ſaint Docteur (*a*), pour qu'une choſe ſoit mauvaiſe, il ſuffit qu'elle péche par quelqu'endroit, ſoit parce qu'elle l'eſt en elle-même, ſoit parce qu'elle l'eſt ſeulement dans l'idée qu'on s'en forme. Mais pour qu'elle ſoit véritablement bonne, il faut qu'elle le ſoit à tous égards, & en elle-même & dans le jugement qu'on en porte. Dans la circonſtance préſente, l'action n'eſt pas bonne en elle-même. ce ne peut donc être un bien, un acte de vertu. Elle peche dans l'eſſentiel. C'eſt donc un mal ſuivant ſaint Thomas? oui un mal matériel, qui ne peut être un péché, à cauſe de l'invincibilité de l'erreur. Queſont donc ces ſortes d'actions? Seroit-ce des actions indifférentes? Elles le ſont dans un ſens & par rapport au ſalut, auquel elles ne peuvent ni contribuer ni nuire: mais elles ne ſont pas abſolument indifférentes, dans le ſens qu'on donne à ce terme; puiſqu'elles ſont mauvaiſes de leur nature, & que ſeulement elles ne ſont pas imputées, à cauſe du défaut de connoiſſance & de liberté néceſſaire pour mériter & pour démériter.

Cependant on doit ici diſtinguer deux choſes, & tout le monde en convient; l'action même, & l'intention qui la dirige. Dans le menſonge, par exemple, qu'on pourroit ſe croire en conſcience obligé de faire, pour empêcher un très-grand mal; on doit diſtinguer le menſonge de l'intention qu'on a d'empêcher que la gloire de Dieu ne ſoit bleſſée,

(*a*) Bonum ex integrâ cauſâ, malum autem ex ſingularibus defectibus, adeò ut hoc dicatur malum in quod fertur voluntas, ſufficit ut ſive ſecundum naturam ſuam ſit malum, ſive quod apprehendatur ut malum, ſed ad hoc quod ſit bonum, requiritur, ut utroque modo bonum ſit. *S. Th.* 1. 2. *Q.* 19. *art.* 6. *ad* 1.

par le mal qu'on cherche à prévenir. Le menſonge ne peut former une bonne action : parce que le mal moral eſſentiellement tel, ne peut devenir un bien. Mais la volonté de plaire à Dieu, de procurer ſa gloire, eſt un acte intérieur très-ſéparé du menſonge, quoique celui-ci en ſoit la ſuite. Cette volonté eſt une diſpoſition bonne, eſtimable, & peut-être même meritoire au jugement de ſaint Bernard. *J'eſtime, dit-il* (*a*), *que la ſeule intention pieuſe, qui dirige une action, qui d'ailleurs n'eſt pas bonne en elle-même, eſt digne de louange, & qu'elle ne ſera pas privée de la récompenſe qu'elle mérite :* & c'eſt préciſément ce que nous diſons ici : l'action n'eſt pas bonne, ce n'eſt point un acte de vertu, *opus non bonum* ; il ſeroit indécent de dire que le menſonge eſt un acte de vertu, & qu'on puiſſe mériter le Ciel par un menſonge. Mais la volonté qui le précede & qui ne ſe propoſe que le bien eſt une volonté louable ; & il ne répugne en aucune maniere que Dieu s'en tienne honoré & qu'il la récompenſe. Ceux qui auront la curioſité d'en voir davantage ſur cette Queſtion, que nous croyons intéreſſer très-peu les mœurs, pourront conſulter d'un côté Concina (*b*), qui penſe comme nous, T. 1. *Diſſert.* 1. *c.* 2, & de l'autre Terillus, *de Regulis Morum*, *Q.* 3.

(*a*) Et quidem laude dignam dixerim ipſam intentionem, nec planè condignâ mercede privabitur, in ipſo quoque opere non bono, bona ipſa voluntas. *S. Bern. de præcept. & diſpenſ. c.* 14. *n.* 40

(*b*) Poteſt quis, dum exercet opus materialiter malum, habere plures actus bonos, puta intentionem bonam Deo placendi.... hos meritorios dicimus, quia opus materialiter malum cùm non ſit voluntarium, refundere in ipſos malitiam non valet. *Conc. ibid. n.*

Article II.

Les particuliers peuvent-ils obéir aveuglement à leurs supérieurs contre les lumieres de leur conscience ?

Cette Question est singuliere & fort délicate. Il est également à craindre en la traitant de blesser les droits de la conscience, & l'autorité des Supérieurs. Ce qui la rend plus intéressante, plus importante, ce sont les regles des Communautés Religieuses, qui recommandent si fortement la soumission aux ordres des Supérieurs, qu'il semble que tout doit céder à cette autorité, jusqu'aux lumieres de sa propre conscience. Elles se servent même quelquefois de certaines comparaisons, qui paroissent condamner & anéantir dans l'inférieur tout jugement propre, tout usage de la raison, lorsque le Supérieur a parlé. Et ce n'est point seulement une regle particuliere de quelqu'un des Ordres Religieux, qui recommande si fortement l'obéissance ; différentes entr'elles sur bien d'autres articles, elles se réunissent dans celui-ci.

Mais ce seroit s'écarter de l'esprit de ces regles si respectées dans l'Eglise, & qu'elle a authentiquement approuvées que de les entendre autrement, que conformement aux principes généraux de la morale, qu'elles supposent essentiellement ; puisqu'elles n'ont été établies, que pour élever à une haute perfection ceux qui les professent ; & comme il n'est jamais permis d'agir contre la conscience, ces sages réglements n'exigent point d'un inférieur qu'il porte l'obéissance, jusqu'à faire par déférence pour son Supérieur, ce que sa conscience lui représente comme un mal. Il y a plus encore ; c'est qu'ils le portent expressément ; & que cette

obéissance aveugle & si soumise ils ne l'exigent, que dans des choses où la conscience ne découvre aucune apparence de péché (*a*); & même un doute raisonnable en matiere importante ne permet pas à un inferieur de s'abandonner entierement à la conduite d'un Supérieur, trompé peut-être par le préjugé, ou guidé par l'intérêt. Il faut alors consulter des personnes desintéressées & éclairées. Lors donc que ce que commande le Supérieur est un péché, le commandement qu'il fait, est sans force; il abuse de son autorité, & loin qu'on soit tenu de déférer à ses ordres, c'est un devoir de lui désobéir. Il a beau en porter un autre jugement, la vérité doit l'emporter, l'obéissance est dûe à Dieu, par preférence à tout (*b*). Lorsque l'inférieur croit mal-à-propos dans sa conscience, que ce qu'on exige de lui ne peut se faire sans péché, le Supérieur (*c*) doit travailler à le détromper, mais non le forcer à agir contre ses lumieres: ce que celui-ci ne pourroit faire sans se rendre coupable, qu'en soumettant son propre jugement à celui de son Supérieur, comme il y est ordinairement tenu.

Il n'est pas dans le pouvoir des Supérieurs de dominer sur la conscience de ceux qui leur sont soumis (*d*), mais seulement de la diriger en l'éclai-

(*a*) *Epist. S. Ignat. de obed.* C'est ainsi que tous les Théologiens réguliers entendent le vœu d'obéissance & les regles qui en prescrivent l'accomplissement.

(*b*) Obedire Deo oportet magis quam hominibus. *Act.* 14.

(*c*) Patres & Magistri rerum spiritualium, dum exigunt in subditis obedientiam cæcam, ita volunt eam esse cæcam, ut excludat prudentiam carnis, non ita ut excludat prudentiam spiritualem . . cùm enim sit virtus, debet regi a regulâ prudentiæ, quæ circumspicere debet, an opus sit contra præceptum Dei vel alicujus Prælati superioris. *Gonzal. in censurâ censuræ, &c. n.* 18. *ex Card. de Lugo l.* 3. *resp. mor. dub.* 19. *n.* 22.

(*d*) Non dominantes in cleris. 1. *Pet.* 5. *v.* 3.

rant. Eux-mêmes sont des hommes & ne sont rien moins qu'infaillibles. L'Eglise avec l'autorité divine, dont elle est revêtue, n'exige l'obéissance dans les choses, où elle peut être surprise, qu'autant qu'on est persuadé, que ceux qui la représentent, ne se sont pas effectivement trompés ; & s'ils viennent à se méprendre sur les faits personnels, par exemple, qui ne sont pas renfermés dans l'infaillibilité qui lui a été promise, elle défend positivement d'obéir, aux ordres même portés sous peine de censure.

C'est conformément à ce principe immuable & général, que le Pape Innocent III décide (*a*), que quoique le juge Ecclésiastique, trompé par de fausses informations, oblige sous les plus grandes peines à habiter avec une femme, qui n'a pû prendre un engagement légitime à cause d'un empêchement diriment, loin d'être tenu à se conformer à son jugement, on ne peut en conscience le suivre ; parce que ce jugement n'est pas conforme à la vérité, dont les droits sont supérieurs à toute autorité humaine.

Ce seroit donc visiblement prendre dans un sens faux & étranger tous ces sages Réglements, si nécessaires pour maintenir la discipline Religieuse, Ecclésiastique & même politique, que de croire que les inférieurs conduits par une obéissance aveugle, pourroient faire à leurs Supérieurs le sacrifice de leurs lumieres & de leur conscience sur les devoirs les plus essentiels de la Religion, de la dépendance, par exemple, où l'on doit être à l'égard des Puissances temporelles, de la police des Etats, &c. (*b*) Ce sont-là des choses contre lesquelles la vraie

(*a*) In pari casu Ecclesiâ compellente ad standum cum primâ uxore, quia jud cat secundùm ea quæ foris appa rent, ille debet potius excommunicationem sustinere, quam redire ad primam uxorem, vel fugere in regiones remotas. C. 44. *de sent. exc.*

(*b*) Facere malum, quamlibet etiam jubente, constat non esse inobedientiam sed

obéissance ne peut rien. Elle est faite pour autoriser tous les devoirs, même d'un autre genre, & non pour les affoiblir, encore moins pour les anéantir. En effet, quelque grande que soit l'autorité d'un Supérieur, elle n'est point absolue, & elle est toujours subordonné a celle de Dieu, que la conscience intime. L'autorité des Supérieurs n'est pas aussi toujours souveraine en toute matiere. On connoît les différences & les droits divers des Puissances Ecclésiastiques & Séculieres dans ce qui est de leur ressort; & c'est sur ce grand principe, que la conscience doit se former. Il y a aussi différents degrés de supériorité & de juridiction, sur lesquels elle doit se régler encore. La plus grande autorité doit l'emporter sur celle qui est moindre. Car s'il est du bon ordre de maintenir la subordination des inférieurs aux Supérieurs, il faut également soutenir celle qui doit être entre les diverses autorités, & lorsqu'on ne peut satisfaire à toutes, l'inférieur, qui doit l'obéissance, doit la rendre à l'autorité supérieure, qui seule alors a droit de commander & d'obliger.

Ce n'est pas que nous croyons, que sous le spécieux prétexte des droits de la conscience, l'inférieur puisse discuter les ordres de ses Supérieurs. Ce seroit détruire tout gouvernement. Mais nous disons seulement que dans le concours des autorités, il doit obéir à la plus grande. Il ne prononce point alors avec autorité sur l'ordre qu'il a reçu de son Supérieur; mais l'action qu'il lui commande, & qui lui étant personnelle est essentiellement soumise au jugement de sa conscience (*a*), il la discute,

potius obedientiam. Sed quid ad me, inquis? Ille viderit. Si ita oportet, frustra scriptum est: omnia probate, quod bonu est tenete. *S. Bern. Epist.* 7. *ad* 1.

(*a*) Sed quamvis subditus non habeat judicare de præcepto Prælati, habet tamen judicare de actu proprio, in quibus non est subditus prælato in ordine subjectionis. *S. Th. in* 2. *dist.* 44. *Q.* 2. *art.* 3. *ad* 4.

comme il le doit ; & il en juge d'après une autorité supérieure, telle qu'est celle d'une loi claire & évidente, d'un Supérieur d'un ordre plus élevé.

En général, les particuliers doivent présumer en faveur de ceux qui sont leurs Supérieurs légitimes dans toutes les choses qui sont soumises à leur autorité, & former leur conscience sur les ordres qu'ils en reçoivent, dès qu'ils ne voyent rien dans ce qu'ils leur commandent d'injuste & de contraire à leur devoir. C'est un hommage dû à l'autorité, lorsqu'elle se renferme dans les bornes qui lui sont prescrites. Le temporel appartient tout entier aux Puissances séculieres. Le spirituel est du ressort des Puissances ecclésiastiques. Le gouvernement des Dioceses est entre les mains des Evêques ; & les réguliers eux-mêmes, tout exempts qu'ils puissent être de la juridiction ordinaire, en doivent suivre la police & la discipline. Les Supérieurs réguliers sont bornés à l'institut, au régime, à la regle & à la discipline religieuse. Leur autorité ne va pas au-delà. Pour être sous la dépendance d'un autre, on n'en est pas moins primitivement sous celle de sa propre conscience, dont les lumieres doivent discerner, si le Supérieur ne passe pas les limites de son pouvoir, & ne se fait pas à lui-même illusion.

C'est sur-tout dans le cas où la conscience incertaine ne propose que des perplexités & des doutes, qu'il faut prendre le parti de l'obéissance. Le Supérieur a droit de l'exiger dans tout ce qui est du ressort de son autorité, ce droit est certain & inconteſtable (*a*). Un simple doute ne peut l'en priver. Guidé par cette autorité, l'inférieur doit déposer ses doutes, se défier de ses propres lumie-

(*a*) Vir justus, si fortè sub rege etiam sacrilego militet, rectè potest illo judicante bellare civicæ pacis ordinem servans, cui quod jubetur contra præceptum Dei non esse certum est, vel utrum sit, certum non est. *S. Aug. contr. Faustum*, c. 75.

res (*a*), les soumettre, & les réformer sur celles de son Supérieur, dépositaire à son égard de l'autorité de Dieu même, & chargé par la Providence du soin de le conduire & de le diriger (*b*) On ne risque rien en obéissant, & c'est à tous égards le parti le plus sûr pour l'inférieur, & il l'est certainement. Car il doit ainsi raisonner, & déposer son doute. Je puis sans peché faire ce que mon Supérieur m'ordonne, à moins qu'il ne soit contraire à la loi de Dieu ou à une loi supérieure. Or, je n'ai aucune certitude que ce qu'il m'ordonne y soit contraire; je puis donc penser qu'il ne l'est pas sur l'ordre qu'il me donne, & lui sacrifier mes inquiétudes & mes craintes.

S'il y avoit quelque péché dans ces circonstances, il seroit tout entier du côté du Supérieur, à qui l'on ne fait qu'obéir. C'est ainsi sur-tout qu'on doit se conduire & se décider toutes les fois qu'on doute, si l'on doit observer certaines loix pénibles, telles que le jeûne & l'abstinence, & s'en remettre entiérement au jugement de son Supérieur. Un inférieur, qui sans pouvoir opposer autorité à autorité ne se défend des ordres de son Supérieur, & ne s'y refuse, que parce qu'il croit avoir de bonnes raisons de le faire & que sa conscience est vivement frappée de ces raisons, doit extrêmement craindre de se tromper (*c*). S'il se méprenoit dans le jugement qu'il en porte il seroit alors sans excuse. Il est au moins de son devoir de proposer alors ses raisons à son Supérieur, & de lui faire connoître que ce qu'il demande de lui, ou n'est point en son pouvoir, ou qu'il ne le peut faire sans exposer son salut. Et

(*a*) *Cabassut Theor. & praxis. l.* 1. *c.* 21.

(*b*) Quidquid vice Dei præcipit homo, quod tamen non sit certum displicere Deo, mandatum prælati haud secus accipiendum est quasi præcipiat Deus. *S. Bern. de præc. & disp. c.* 12.

(*c*) Falli possunt, sed quid refert tuâ qui conscius non es, *Ibid.*

il eſt en ce cas de la prudence du Supérieur de ne le pas pouſſer à bout, & de ménager ſa foibleſſe, lors même qu'il n'eſt pas perſuadé de la juſtice des motifs qui l'arrêtent. Il y a toujours du danger à uſer avec trop de roideur de l'autorité, ſur-tout lorſqu'il y a moins de malice dans la répugnance de l'inférieur, que de ſcrupule & de crainte de pécher. S'il y avoit plus d'inconvénient à craindre dans ce cas de doute, de l'obéiſſance abſolue, que de la déſobéiſſance, on n'y ſeroit pas tenu. Un Religieux, par exemple, craint d'avoir encouru une cenſure pour un péché ſecret, qu'il ne convient pas de découvrir au Supérieur, qui le preſſe de célébrer la Meſſe. L'inconvénient du ſacrilege eſt ici bien plus grand, que la déſobéiſſance. Le Supérieur veut qu'on lui découvre la faute ſecrete d'un confrere, ce qui ne peut produire qu'un grand ſcandale, & de funeſtes effets. Il vaut mieux dans le doute la tenir cachée, que de courir un pareil riſque. Le Supérieur n'eſt point cenſé dans ces circonſtances vouloir obliger, & s'il le faiſoit ce ſeroit un abus, & non un exercice légitime de l'autorité.

Il eſt parlé ſouvent d'un obéiſſance aveugle dans les Livres ſpirituels & dans les regles de la plupart des Communautés régulieres. On auroit grand tort de ſoupçonner du venin & des intentions perverſes, dans des regles dont des Saints & de grands Saints ſont auteurs, qui en ont produit un grand nombre d'autres, & qui ont mérité l'approbation conſtante de l'Egliſe. Cette obéiſſance aveugle n'a pour objet que la diſcipline domeſtique, les places, les emplois, les occupations, la pratique de la regle, & d'autres choſes ſemblables, ſur leſquelles le bon ordre exige que les particuliers (*a*), ſe laiſſent

(*d*) Il ne faut qu'ouvrir Rodriguès, auteur d'ailleurs de ſpiritualité, pour diſſiper tous les ſcrupules qu'on pourroit avoir ſur cette matiere. Voici comme il s'expli-

conduire par leurs Supérieurs, sans discuter les motifs qui les font agir: de même que les sujets doivent obéir au Souverain, sans entreprendre d'examiner l'équité des loix qu'il porte, des guerres qu'il entreprend, s'en reposant sur sa sagesse, à moins qu'il ne commandat quelque chose d'évidemment contraire à la loi de Dieu. Mais dans ce qui n'a point de rapport au gouvernement religieux, l'obéissance réguliere n'assujétit point aveuglement aux ordres des Supérieurs; & s'il venoient à ordonner quelque chose de contraire à la loi de Dieu, à celles de l'Eglise, à l'autorité des Princes & des Magistrats, on ne leur doit point d'obéissance; parce qu'ils sont sans autorité à cet egard. Un Religieux ne doit obéir, qu'autant qu'il reconnoît dans la voix du Supérieur celle de Dieu même. Et si ce Supérieur venoit lui-même à ne pas respecter des loix, à qui il est soumis tout le premier, ce n'est plus un Supérieur qui commande, mais un séducteur; la conscience doit seule être écoutée.

Qu'il nous soit encore permis d'observer & cette observation ne sera point déplacée, elle n'est qu'une suite des regles d'une juste défense contre d'injustes accusations; que s'il y a quelquefois eu des écarts en cette matiere; la religion ne servoit que de prétexte, l'obéissance prétendue aveugle n'y entroit pour rien; les maximes de certains Casuistes n'y avoient pas une grande influence; c'étoit la politique, l'ambition les intérêts particuliers, qui inspiroient les actions criminelles, auxquelles on veut donner une autre

que, *t. 4. Traité 5. du vœu d'obéissance:* lorsqu'on l'appelle aveugle, ce n'est pas qu'elle doive être soumise indistinctement à toutes les choses qu'on peut commander, quand même elles seroient criminelles; car ce seroit une dangereuse erreur, (dans l'ordre de la discipline réguliere); mais c'est que dans toutes celles où nous ne voyons point de péché, nous devons obéir simplement sans raisonner, ne cherchant point d'autre raison d'obéir, que l'obéissance même.

origine. Aujourd'hui rien de semblable à craindre. La lumiere sort de toutes parts ; & son éclat brille dans les lieux mêmes, où elle paroissoit obscurcie. Les Auteurs de la morale chrétienne ont rendu à cet égard plus de services qu'on ne pense, en établissant les vrais principes sur l'obéissance en particulier, & sur les droits de la conscience. Ces principes ont toujours été connus & enseignés dans l'Eglise, par ceux-mêmes qui ont porté l'obéissance religieuse jusqu'à la perfection de cette vertu. Saint Bernard dans son livre de *Ord. vit. & morali institut.* l'assujétit aux mêmes regles que nous avons tracées.

Nous ajoutons enfin que les traits, que l'histoire a conservés, & que la malignité releve tous les jours, de la mauvaise conduite, qu'ont tenue certains Religieux, ou même une partie considérable de ces corps respectables, & qu'on a recueillis avec affectation, ne sont point de ces temps heureux, où l'obéissance étoit parmi eux dans sa plus grande vigueur, mais de ceux où le relâchement de la discipline l'avoit presque anéantie ; temps de troubles ou de divisions publiques, d'indépendance, &c. Nous voyons encore sous nos yeux les Communautés où l'obéissance est la plus étendue, être les plus ferventes, les plus tranquilles, les plus soumises aux loix, & au gouvernement politique.

Tout ceci se réduit à ces principes. C'est 1°. que les loix de la conscience sont les premieres loix, & qu'il n'est jamais permis d'agir d'une maniere contraire à sa conscience, même par soumission à l'autorité. 2°. Que cette soumission est néanmoins un premier devoir, mais subordonné à l'autorité de Dieu le premier des Supérieurs, dont la conscience ne fait alors qu'annoncer la volonté. 3°. Que lorsque nous disons qu'on peut & qu'on doit même souvent former sa conscience d'après la volonté des Supérieurs, nous l'entendons sur-tout des Supérieurs, qui sont chargés spécialement de

ce qui intéresse la conscience ; car ceux qui n'ont pour principal objet que de maintenir l'ordre extérieur, on leur doit sans doute l'obéissance, mais il faut se souvenir que tout ce qui est permis par les loix civiles peut n'être que toleré, & n'est pas toujours innocent aux yeux de Dieu. 4°. Que quoique la force de l'autorité soit indépendante des qualités personnelles, néanmoins lorsqu'il s'agit de régler sa conscience sur celle des Superieurs, leurs lumieres, leur vertu, leur prudence sont d'une très-grande considération. Un aveugle qui se laisse conduire par un autre aveugle n'en tombera pas moins avec lui dans le précipice. Les Scribes & les Pharisiens étoient assis sur la chaire de Moïse. Jesus-Christ ordonne de suivre leurs instructions, mais sans doute seulement celles qui tenoient à la chaire de Moïse, non leurs fausses traditions, leurs pratiques superstitieuses ; encore moins leur sentiment sur sa mission, sa doctrine & ses miracles.

Pour faire sentir plus fortement combien nos principes sont justes, & propres à maintenir l'ordre, à contenir tout le monde dans le devoir, & à prévenir les illusions de la conscience, appliquons-les au cas le plus délicat, & où les droits de la conscience & de l'autorité peuvent être le plus compromis. Il s'agit, par exemple, de la succession à une couronne héréditaire. Ce cas n'est pas imaginé. Suivant nos principes, le droit du sang & de proximité, droit évident & inaliénable, doit décider & être seul écouté. L'héritier légitime peut n'être pas Catholique ou de la Religion dominante. Mais l'hérésie ne fait point perdre ses biens, ses droit temporels. La vraie foi n'est point un titre nécessaire pour les posséder. Jesus-Christ lui-même ordonne de payer à César le tribut comme lui étant légitimement dû, pour reconnoître sa souveraineté. Ses Apôtres conduits par l'Esprit-Saint le recommandent également, comme un devoir de conscien-

ce, & César étoit infidele. En se faisant chrétiens & catholiques, les Rois n'ont rien perdu de leurs droits primitifs & de leur indépendance.

Il se peut faire que le zele emporte le chef de la Religion, qu'il craigne pour la foi des peuples, & qu'il refuse de reconnoître un droit qui met cette foi en péril. Suivant nos principes, sa personne & son autorité doivent être respectées. Mais ici elles ne peuvent régler la conscience. Il s'agit d'une matiere temporelle, d'un droit certain en ce genre & fondé sur la nature. Et en honorant le premier Pasteur, on doit plutôt écouter la voix de la conscience, qui parle en faveur de l'héritier légitime.

Allons plus loin. Des Evêques trompés, peuvent se joindre au Chef de l'Eglise. Mais ils prononcent sur une matiere, qui n'est point du ressort de l'autorité spirituelle *a*). La conscience conserve tous ses droits. L'autorité, contraire à sa voix & à celle de la nature, ne peut servir de regle, puisqu'elle-même, dans l'usage qu'on en fait, n'est pas bien reglée. On ne doit l'obéissance que dans ce qui est conforme à la volonté de Dieu. Et l'autorité spirituelle passe les bornes, que cette volonté suprême lui a prescrites.

Des Supérieurs réguliers peuvent encore se mêler plus qu'il ne convient dans ces grandes affaires, trop étrangeres au gouvernement religieux, pour être renfermées dans le vœu d'obéissance. Nous avons tracé la conduite que chaque particulier doit tenir. Il doit vivre en paix dans sa maison, obéir à ses Supérieurs dans toutes les observances régulieres, demeurant toujours soumis à son Prince legitime, rendant ainsi à César ce qu'il doit à César, ainsi qu'à Dieu qui le lui commande, & que sa conscience

(*a*) Extra territorium jus dicenti impunè non paretur. Idem est si supra jurisdictionem suam velit jus dicere. *L.* 20. *ff. de jurisd.*

l'exige ; rendant auſſi à ſes Supérieurs l'obéiſſance qu'il leur a vouée, en tout ce qui concerne le gouvernement interieur de la Religion (*a*).

II. QUESTION.

Quand peche-t-on en ſuivant une conſcience erronée.

TOUTE erreur n'eſt pas un péché, mais c'eſt toujours un vice & un égarement de l'eſprit (*b*) ; & lorſqu'elle concerne les mœurs, la créance & la conduite, elle peut avoir & elle a preſque toujours des ſuites très-funeſtes. Delà naiſſent les fauſſes conſciences qui aveuglant de plus en plus l'eſprit, & fermant l'entrée du cœur aux remords, nous ôtent l'un des plus puiſſants ſecours que nous puiſſions avoir pour réformer nos faux jugements & nous retirer des déſordres dans leſquels ils nous ont engagés.

On peut ſe former de fauſſes conſciences de deux manieres différentes, 1°, en ſe repréſentant comme un mal ce qui réellement n'en eſt pas un. 2°. En prenant pour un acte de vertu ou au moins pour une choſe indifferente ce qui dans la vérité eſt un mal & un péché. Voici ce que les Théologiens les plus exacts enſeignent ſur cette matiere avec un concert très-unanime.

(*a*) Voici le principe d'Yſambert ſur cette matiere, & ce principe paroît bien judicieux. Quando ſuperior præcipit inferiori, contra id quod conſcientia inferioris dictat, nec poteſt ſuperior ſuâ autoritate, tollere vinculum obligationis legis, quam dictat conſcientia, tunc major eſt obligatio conſcientiæ dictantis, quam ipſius ſuperioris : ſecus, ſi poſſit tollere. *in.* 1. 2. *Q.* 19 *diſput.* 7.

(*b*) Ipſe error, aut parvus in re parvâ, aut magnus in re magnâ, ſemper malus eſt. *S. Aug. l. de utilit. cred. c.* 19.

ARTICLE PREMIER.

Lorsque l'erreur, qui forme une fausse conscience, est invincible, les actions qu'on fait en conséquence ne sont pas des péchés.

Cette proposition est une suite nécessaire & évidente de ce que nous avons enseigné ailleurs au sujet de l'ignorance invincible ; il seroit inutile d'en donner ici de nouvelles preuves (*a*). Mais si cette maxime est une vérité certaine & inconteſtable, l'application n'en est pas toujours aisée dans la pratique ; & en fait de regles de mœurs & de conduite, l'erreur invincible se rencontre rarement dans ceux qui ont eu le bonheur d'être élevés dans le sein de l'Eglise Catholique. On n'erre gueres en ces sortes de matieres, que parce qu'on a négligé de s'en instruire ; ou qu'on n'a pas assez profité des instructions qu'on a reçues ; à moins qu'il ne s'agisse de ces cas difficiles, de ces matieres controversées, & sur lesquelles les Théologiens les plus exacts sont partagés, & par-là très-susceptibles d'erreur de bonne foi, dont les consciences les plus droites peuvent se laisser prévenir.

On ne peut excuser au titre de l'erreur invincible, les péchés que commettent conséquemment aux faux jugements de leur conscience, ceux qui entrent dans des emplois, acceptent des offices de Magistrature, des places de Confesseur & de Pasteur, les exercent, sans avoir travaillé auparavant à

(*a*) Error conscientiæ, quandoque vim habet absolvendi, sive excusandi, quando scilicet procedit ex ignorantiâ ejus, quod quis scire non potest vel non tenetur. *S. Th. quod.* 8. *Q.* 6. *art.* 15.

acquérir

acquérir la capacité nécessaire pour les bien remplir ; ils peuvent avoir eu la meilleure intention du monde en s'en chargeant ; ils l'ont encore, si l'on veut, en les exerçant, & dans ce qu'ils font ils suivent avec scrupule les mouvements de leur conscience. Mais si cette conscience les trompe, faute de ces lumieres acquises, nécessaires pour les exercer, l'erreur fût-elle invincible par rapport à leur capacité naturelle, elle ne les excuseroit pas, parce qu'ils n'ont pû légitimément accepter des offices, pour lesquels Dieu leur avoit refusé les talens nécessaires (*a*).

ARTICLE II.

Une fausse conscience, formée par une erreur vincible, n'excuse pas davantage que l'erreur qui en est le principe & l'appui (a).

C'est un sentiment qu'on attribue aux Manichéens, de ne reconnoître de péchés que dans ce qu'on fait contre le témoignage de sa conscience. Julien accusa S. Augustin de cette erreur grossiere, & prétendit qu'il avoit conservé ce reste de Manichéisme. Le S. Docteur s'en justifia, & sans discuter quelle étoit sur ce point l'opinion des Manichéens, il se contenta de répondre que ce qu'ils pouvoient penser lui étoit absolument étranger, qu'il faisoit profession d'être Catholique, & que l'Eglise Catholique n'enseignoit rien de semblable (*c*), & en effet, ce sentiment des Manichéens,

(*a*) *Habert. de conse. t. 3. c. 3.*

(*b*) Illud quod agitur contra legem semper malum est, nec excusatur per hoc quod est secundùm conscientiam. *S. Thom. quodl. 8. art. 2.*

(*c*) Manichæos dicere affirmat, si quis homicidium conscientiâ formidante com-

si jamais ils l'ont soutenu, est également contraire à la raison & à la foi. Combien de crimes & de grands crimes n'ont point d'autre source que les illusions de la conscience, & deviendroient des actions innocentes, si ce qu'on fait conformément aux lumieres de sa conscience n'étoit jamais un mal. Parmi ceux qui contribuerent à la mort de Notre Seigneur, plusieurs trompés par les faux bruits qu'on faisoit courir contre lui, se faisoient un point de religion d'y concourir ou d'y applaudir; ils n'étoient pas pour cela sans doute excusables (*a*). S. Paul avant sa conversion se faisoit un devoir de conscience de persécuter les Chrétiens; lui-même s'en accuse néanmoins, comme d'une très-grande faute (*b*). *Il viendra*, dit Jesus-Christ, *un temps où ceux qui vous persécuteront croiront rendre en cela un service à Dieu, & travailler pour sa gloire.* Il est une voie qui paroît droite, & qui n'en mene pas moins à la mort (*c*). *Malheur à vous*, dit un Prophete, *qui prenez pour un bien ce qui est un mal, & pour un mal ce qui est un bien, qui donnez aux ténébres le nom de lumieres, & la lumiere la changez en ténébres.* Tous ces textes sont précis & décisifs contre les illusions de la conscience, &

miserit reus est, quia timuit; si autem aliquod facinus exultante perpetraverit audaciâ, velut credens se ex fide agere, quod malè fecerit, evasit culpam. Sed quid ad nos, cum hoc Catholica fides non dicat, quam nos tenemus? *L.* 4. *contra Julian. c.* 8.

(*a*) Scio quia per ignorantiam feciſtis. *Act.* 17. *v.* 3.

(*b*) Ego quidem existimaveram, me adversùs nomen Jesu debere multa contraria agere. *Act.* 26. *v.* 9. Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci. *Ad Cor.* 2. *c.* 4. Blasphemus fui, persecutor. *Ad Timot.* 1. *c.* 1. *v.* 33.

(*c*) Venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur se obsequium præstare Deo. *Joan.* 16. *v.* 7.

(*d*) Est via quæ homini videtur recta, novissima autem ejus deducunt ad mortem. *Proverb.* 14. *v.* 12.

contre l'excuse qu'on en voudroit tirer, pour justifier les péchés qu'on commet en conséquence.

Le trop fameux Bayle qui s'est plu à ressusciter les erreurs des Manichéens, & à leur donner une force que ces hérétiques n'avoient pas sçu leur donner, n'a pas laissé échapper celle-ci, si propre à appuyer son système de la Tolérance générale, & son Pyrrhonisme universel. Il a osé soutenir que quelque mal qu'on fasse, on ne peche point quand on croit bien faire; qu'il n'y avoit qu'un mal à craindre ou à éviter, celui de penser & d'agir contre sa conscience : que lorsqu'on suivoit ses lumieres présentes, non-seulement on étoit à l'abri de tout reproche, mais encore que les actions qu'on faisoit avoient tout le mérite de la vertu : qu'enfin l'erreur sous les apparences de la vérité en acquerroit tous les droits. Nous ne rapportons ces paradoxes que pour montrer combien ces nouveaux Philosophes si vantés, partisans si rigides de la raison, ces grands zélateurs du bonheur des hommes, sont dangereux; & jusqu'à quel point ils s'égarent dans leurs pensées, qui ne vont rien moins qu'à détruire la religion, toute vertu, toute morale, & même la confiance & la sûreté publiques.

Car 1°, dans ce système, que devient la religion Chrétienne, dont Bayle lui-même faisoit profession? Elle peut être bonne, vraie; mais elle ne peut être nécessaire : toute autre peut suffire à quiconque est persuadé de sa vérité; toute espece de dogme devient indifférent; la révélation n'étoit point nécessaire; les hommes eussent pû se sauver & à moins de frais avec leurs vieilles erreurs, dans la persuasion où ils étoient que c'étoient autant de vérités : persuasion qui, suivant Bayle, donnoit à ces erreurs tous les droits de la vérité même. Cependant Jesus-Christ qu'il regardoit comme le souverain Législateur des hommes, a dit très-positivement qu'il étoit de toute nécessité de croire les véri-

tés qu'il étoit venu enseigner, & que celui qui ne le croiroit pas seroit damné (*a*). Les erreurs opposées, quoique révêtues des apparences de la vérité, n'en peuvent donc tenir la place.

Si la persuasion où l'on est de la vérité des idées qu'on s'est formées, a les droits de la vérité même, la recherche assidue qu'on en fait est une peine qu'on se donne bien gratuitement; il est plus sûr & plus simple de s'en tenir à ce que l'on croit déja; on ne risque rien si l'on se trompe, & on n'en sera jamais mieux si l'on vient à reconnoître qu'on s'est trompé. Les Apôtres & ceux qui, à leur exemple, ont travaillé avec tant de fatigues & de risques à désabuser le monde de ses vieilles erreurs, pouvoient absolument s'épargner toutes ces peines; ils ont autant troublé l'univers qu'ils l'ont servi, & ils ont eu grand tort de prétendre que ce qu'ils enseignoient étoit nécessaire au bonheur & au salut des hommes.

2°. A en juger d'après ce système, plus de regles communes de morale; tout dépend de l'idée qu'on se forme du bien & du mal; on fait toujours bien quand on croit bien faire, & on ne fait mal que quand on le pense.

3°. Mais ce qui fait horreur, ce sont les conséquences effrayantes de ce paradoxe pernicieux, qui justifie tous les crimes qu'une fausse conscience inspire, arme tous les fanatiques toujours trompés par les illusions de leur conscience, met tout en feu dans l'univers: car s'il est vrai, comme Bayle le dit sans détour, qu'une action quelle qu'elle soit, qui se fait en conséquence d'une fausse persuasion, est aussi bonne que celle qui se fait en conséquence d'une véritable, voilà tous les excès du fanatisme, presque toujours accompagnés de cette fausse persuasion, dont il se pare, érigés en actions vertueuses; les meurtres, les pillages, les briganc-

(*a*) Qui non crediderit, condemnabitur. *Marc. ultim.*

dages, les ravages, les impiétés, les fureurs qui en sont la suite, justifiés.

Que dire à un libertin qui soutiendra que la fornication, l'adultere, ne sont point un mal, que sa conscience ne lui fait là-dessus aucun reproche, ni avant de les commettre, ni après les avoir commis; que les autres peuvent s'en former une autre idée, & qu'ils pechent sans doute lorsqu'ils agissent contre leur conscience; mais que lui il a le bonheur de penser différemment; qu'on ne peut donc le blâmer de ce qu'il fait, puisque la bonté de ses actions ne dépend point du jugement qu'en portent les autres, mais de celui que sa conscience en porte, qui ne peut être plus favorable.

Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que Bayle donne aux erreurs qu'on suit, le même droit sur la conscience, soit qu'on ait embrassé ces erreurs un peu trop légérement, soit qu'on les ait fait passer par un examen sévere. Ici il se pare à son ordinaire d'un faux zele pour la défense de la bonté infinie de Dieu; bonté trop grande & trop équitable pour faire un crime à une créature foible & bornée, de n'avoir pas tout sçu, & la damner pour toute l'éternité pour avoir fait ce qu'en conscience elle a cru devoir faire. Sans doute Dieu est trop bon & trop équitable, pour faire un crime à une créature bornée de n'avoir pas tout sçu; mais ce n'est ici qu'un vain raisonnement qui ne peut faire illusion; on n'a jamais prétendu que Dieu fit un crime de n'avoir pas tout sçu, mais de n'avoir pas sçu ce qu'on pouvoit & ce qu'on devoit apprendre, de s'être laissé entêter d'une erreur, dont on pouvoit connoître la fausseté.

Si l'on soutient que Dieu peut justement damner une créature sujette à l'erreur, pour avoir fait ce qu'en conscience elle se croyoit obligée de faire; c'est que toute espece de conscience n'est pas bonne, qu'il en est de fausses, qui trompant par la faute

de celui qui les suit, ne peuvent être un titre d'excuse, & sont un motif légitime de condamnation. Ce ne sont plus alors des innocens que Dieu condamne, mais des vrais coupables. Nous faisons ici une réflexion que nous prions d'approfondir ; c'est que ces principes de tolérance & d'indulgence pour la foiblesse humaine, n'ont ce caractere d'humanité qu'on leur attribue, qu'à l'égard des vices & des gens vicieux, & qu'ils sont tres-défavorables à la vérité & à ceux qui la suivent, à la vertu & à ceux qui la pratiquent, qu'ils laissent sans défense contre l'erreur triomphante, & le crime heureux.

Mais, dit-on encore, si la conscience erronée n'excuse pas devant Dieu, il est des circonstances où l'on ne peut se dérober à la nécessité de pécher quelque chose que l'on fasse ; car l'on peche certainement en agissant contre les lumieres de sa conscience, & l'on n'en péchera pas moins en les suivant, supposé qu'elle soit dans l'erreur. Quel grand inconvénient trouve-t-on dans cette alternative, & qu'en conclure contre la providence & la justice de Dieu, en faveur de la conscience erronée ? C'est par sa faute qu'on s'est réduit à cette triste nécessité ; l'erreur de la conscience est coupable dans son principe ; on est tenu des suites, on eût pû éviter cette fâcheuse extrémité (*a*).

Cependant il reste encore un moyen pour éviter le péché, pour peu qu'on en soupçonne & qu'on ne soit pas forcé de se déterminer sur le champ ; c'est de suspendre à prendre son parti, & d'examiner davantage la nature de l'action dont il s'agit, & sur laquelle la conscience est dans l'erreur ; &

(*a*) Sicut in Syllogisticis uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi, ita in moralibus, sicut supposito errore conscientiæ.. necesse est quod sequatur malum.. non est autem homo perplexus, quia potest ab errore recedere. S. *Th. Q.* 17. *de verit. art.* 4. *ad* 8. & 1. 2. *Q.* 12. *art.* 4. *ad* 3.

comme cette erreur n'eſt pas inſurmontable, il ſera poſſible de s'en déſabuſer, & d'éviter le péché qui en ſeroit la ſuite : ſi l'on manquoit de temps & de moyens pour examiner le ſentiment erroné qui trompe, & qu'on fût obligé d'agir ſur le champ, il eſt une autre reſource pour ceux qu'un premier rayon de lumiere commenceroit à éclairer, c'eſt de ſe répentir de n'avoir pas fait tout ce qu'ils pouvoient pour s'inſtruire, & ne pouvant mieux faire, de ſe déterminer pour ce qui leur paroîtroit renfermer un moindre danger de péché.

Eſt-ce un plus grand mal d'agir contre ſa conſcience lorſqu'elle eſt dans l'erreur, que conformément à ſes lumieres & à ſes inſpirations ?

C'eſt une queſtion qu'on propoſe quelquefois, & qui ne nous paroît pas d'une grande utilité ; ce qu'elle a d'important ſe décide par d'autres principes ; par ceux qui doivent régler la conſcience douteuſe, lorſque de deux côtés on voit du mal à craindre, & par les principes communs, lorſque la conſcience d'un côté voit un péché qui n'eſt point, & de l'autre pour l'éviter fait un mal que par ſa faute elle n'apperçoit pas. Alors tout dépend de la nature de l'action à laquelle elle ſe détermine, & le péché eſt plus ou moins grand ſuivant que cette action eſt plus ou moins mauvaiſe ; en joignant ici toutes les limitations & reſtrictions qui peuvent diminuer ou augmenter la malice de l'une ou de l'autre. Mais pour répondre préciſément à la queſtion, nous répondons qu'à conſidérer les choſes en elles-mêmes & en général, c'eſt un plus grand mal, toutes choſes égales, d'agir contre ſa conſcience même lorſqu'elle ſe trompe, que de la ſuivre ; parce qu'en s'en écartant on peche volontairement & avec connoiſſance ; en les ſuivant au contraire, on ne peche que par ignorance, & cette ignorance quoique vincible diminue la griéveté de la faute qu'on commet.

Article III.

Comment doit-on se comporter avec ceux qui se laissent tromper par les illusions de la conscience ?

C'est ici une des situations les plus délicates des Pasteurs des ames & des Directeurs des consciences lorsqu'on les consulte, on les met alors dans le chemin qu'ils doivent suivre : mais souvent on ne les consulte pas, ils n'en doivent pas moins accomplir toute justice ; il est de leur devoir d'instruire ceux qui se trompent, & de rappeller ceux qui s'égarent.

Nous disons donc, & c'est une regle générale de conduite, que lorsqu'on est consulté par quelqu'un qui s'est fait une fausse conscience, & qui croit permis ce qui ne l'est pas, on ne doit point manquer de lui faire connoître l'erreur où il est & de l'en désabuser ; & plus encore, quand il s'agit d'une matiere importante. Cette obligation est plus forte dans les Pasteurs & les Confesseurs, qui sont les Docteurs naturels de ceux que la Providence a confiés à leurs soins. Quand même ils auroient sujet de craindre que leur avis ne fût pas bien reçu, & qu'il ne produisît aucun fruit, dès que l'erreur est vincible & coupable, ils ne peuvent se dispenser de le donner ; ils s'acquitteront au moins de leur devoir, & ils se mettront par-là à couvert des reproches de la Justice divine. Dieu lui-même ordonne d'instruire de ses devoirs, l'impie même qui n'en doit pas profiter, & cela pour n'être pas responsable de ses désordres (*a*). D'ailleurs ce qui

(*a*) Si non fueris locutus ut convertatur impius a viâ suâ, sanguinem ejus de manu tuâ requiram. Si autem te nunciante non fuerit conversus animam tuam liberasti.

ne sert de rien pour le moment présent, peut porter du fruit dans un temps éloigné. Lors même qu'ils ne sont pas consultés, les Pasteurs doivent prévenir & instruire ceux qu'ils voyent dans une erreur qui ne peut manquer de les perdre, dès qu'elle est criminelle; & ils doivent naturellement espérer que leurs avis ne seront pas sans fruit.

C'est sur-tout ce quon doit présumer de ceux qui se présentent au tribunal de la pénitence, en qui on doit toujours supposer de la docilité & de la soumission pour tout ce qu'on croira nécessaire de leur représenter pour leur instruction & leur salut : disposition essentielle & sans laquelle on ne pourroit les absoudre (*a*).

Quoique l'erreur de la conscience soit invincible, tous les Théologiens conviennent qu'on n'en est pas moins obligé d'en retirer le pénitent & de l'instruire toutes les fois que cette erreur tourne à son préjudice spirituel, comme lorsqu'il s'agit des vérités dont la connoissance est nécessaire au salut, de nécessité de moyen.

2°. Lorsqu'on a droit d'espérer, ce que l'on doit toujours présumer, autant qu'il est possible, que les avis qu'on donnera produiront un bon effet, si non dans le temps présent, au moins dans la suite, & c'est à quoi il le faut disposer, si l'on ne juge pas à propos de les donner dans le moment même. 3°. Si le pénitent demande des éclaircissements sur un devoir : on lui doit la vérité; il faut néanmoins tout ménager, prendre bien son temps, & éviter qu'il n'arrive un plus grand mal d'une vérité présentée trop cruement & sans ménagement. Les interrogations en ce genre annoncent pour l'ordinaire un doute incompatible avec une ignorance totalement invincible. 4°. Si son erreur cause du scan-

Ezech. 33. 8.

(*a*) Pontas, *V.* Conscience, *cas* 1.

dale, & est préjudiciable au bien public. Car quoique l'avis qu'on donnera ne produise pas l'effet qu'on en auroit pû attendre, il servira du moins à empêcher que le pénitent ne fasse la chose dont il s'agit, avec la même hardiesse & la même tranquillité que quand il la croyoit innocente. Il y a même lieu d'espérer que les illusions de la conscience étant dissipées, il pourra dans la suite rentrer en lui-même, & réparer les dommages qu'il a causés : on sauvera par-là au public & aux particuliers les torts, dont une conscience erronée & toujours demeurant dans l'erreur, ne s'appercevroit pas ; qu'elle continueroit sans remords & sans inquiétude, sans jamais penser à en faire une juste réparation. Ainsi un Prêtre, dont on découvre que l'ordination est nulle, doit en être averti, quelque supposition qu'on fasse, à raison des conséquences des fonctions saintes exercées sans pouvoir.

Ce n'est pas même en général une raison suffisante de dissimuler la vérité, que de prévoir qu'elle ne servira de rien à ceux à qui on la dit. Jesus-Christ savoit bien que ce qu'il faisoit pour éclairer les Juifs sur la divinité de sa mission, ne vaincroit pas leur obstination ; il dit même que s'il ne les en avoit pas instruits, ce n'eût pas été pour eux un péché que de ne pas croire en lui, & que parce qu'il avoit bien voulu le faire, ils en étoient devenus plus coupables & sans excuse (*a*). Malgré cela, il n'a pas cessé de leur annoncer sans cesse cette vérité : c'est que le bien général des hommes exigeoit qu'il exerçât chez les Juifs son ministere. Ainsi le bien public exige qu'on prévienne ce qui peut y être opposé, quand même on prévoiroit que ceux à qui on parle n'en voudroient pas profiter. Nous reconnoissons qu'il y a ici bien des différences ; l'ignorance des Juifs n'étoit point invincible ; mais

(*a*) Si non venissem & locutus fuissem eis, peccatum non haberent. Nunc autem excusationem non habent de peccato suo. *Joan.* 15. 22.

l'exemple de Jesus-Christ n'en prouve pas moins ce que nous établissons, que la résistance & l'opposition à une vérité n'est pas une raison de la taire, & que ce que nous venons de dire qu'il faut souvent la faire connoître à ceux mêmes qui ne sont pas disposés à en profiter, est autorisé de son exemple.

Ce que nous disons qu'il faut détromper ceux qui se sont fait de fausses consciences, en s'imaginant qu'il n'y a point de péché dans des choses qui sont véritablement criminelles aux yeux de Dieu, doit s'entendre également & à plus forte raison de ceux qui croient que des choses très-innocentes sont des péchés, les font, malgré cette connoissance, ou s'en scandalisent par ce motif: nous devons la vérité au prochain à charge & à décharge, & il est de la charité de leur épargner en les désabusant, des fautes qu'ils font ou qu'ils pouroient faire dans des matieres dont leur conscience s'allarme mal-à-propos, & sur lesquelles elle n'auroit peut-être pas assez de force pour les retenir. Il n'y a d'ailleurs aucun inconvénient à les détromper; les choses dont il s'agit ne sont point nécessaires au salut, il est bon qu'ils le sachent: si néanmoins ils veulent s'y assujetir, il les feront avec plus de mérite.

Les regles que nous venons d'établir ne sont pas contestées, au moins pour la plupart, mais au fonds ne seroit-on obligé à rien de plus dans le Tribunal de la pénitence? Et un Confesseur n'est-il pas tenu d'instruire ses pénitents qu'il voit dans l'erreur au sujet de quelques-uns de leurs devoirs essentiels, & de les instruire dans toute sorte de circonstances, quoique leur ignorance soit invincible, & quoiqu'il en puisse être de l'effet de ses instructions?

C'est un sentiment très commun dans la Théologie (*a*), & qui paroît très-raisonnable, que lorsqu'on prévoit & qu'on est moralement assuré que ce qu'on poutra dire ne servira de rien, il

(*a*) *Voyez* M. Collet, *de conscient. cap. 7. art. 2.*

convient de laiſſer le pénitent dans ſa bonne foi & dans ſon ignorance ; elle ne peut lui être préjudiciable, puiſqu'on ſuppoſe qu'elle eſt invincible, & la connoiſſancequ'on lui donneroit le lui feroit beaucoup ; elle ne ſerviroit qu'à le rendre coupable dans une choſe qu'il fait innocemment : agir autrement ſeroit tenir une conduite très-imprudente, & contraire même à la nature du Sacrement de pénitence, établi pour le ſalut des fideles ; il tourneroit alors à leur perte, en mettant leur vertu à une épreuve à laquelle ils ſuccomberont infailliblement. On a ſuivi ce ſentiment dans les Conférences ſur le mariage (*a*), & nous ne croyons pas devoir nous en écarter. Nous devons néanmoins avertir que pluſieurs Théologiens très-éclairés, l'appuient ſur des autorités qui ont donné priſe à leurs adverſaires ; ils alleguent entr'autres un texte de S. Auguſtin, tiré d'une homélie du S. Docteur, & une Décrétale d'Innocent III. au titre *de conſanguinitate & affinitate*, *ch. 6.* Il eſt ſurprenant qu'on ait invoqué ſur cet article l'autorité de S. Auguſtin, qui ne parle de rien moins dans le texte qu'on en cite, & dont la citation a été ſi ſouvent répétée. Non-ſeulement ce texte n'a aucun rapport à la queſtion dont il s'agit, mais encore il eſt preſenté d'une maniere ſi infidelle, & ſi peu exacte, qu'on croiroit qu'on ne s'eſt pas donné la peine de le lire dans ſes ouvrages ; car on fait dire à S. Auguſtin ; *ſi ſcirem tibi non prodeſſe*, *non te admonerem* ; ce qui effectivement auroit quelque force : & il dit tout le contraire, *ſi ſcirem tibi prodeſſe*, (& non pas *non prodeſſe*,) *non te admonerem* ; & c'eſt la véritable & l'unique leçon, comme on peut aiſément s'en convaincre par la lecture du paſſage entier, qui n'a aucun trait à la queſtion préſente. S. Auguſtin parle dans cet endroit de la pénitence différée à l'heure de la mort ; il en fait ſentir tout

(*a*) T. 2.e mois de Juin 1725. 2. Q.

le danger : ce n'eſt pas, dit le S. Docteur, que je juge que ce ſoit toujours une fauſſe pénitence ; car ſi j'en avois cette idée, je me garderois bien de donner jamais l'abſolution aux mourants, qui ont attendu à ce dernier moment à la demander. *Si ſcirem non prodeſſe, non tibi darem* : comme auſſi, continue le ſaint Docteur, ſi je la croyois toujours bonne, ou qu'elle le dût être pour vous, je ne vous preſſerois pas tant de faire pénitence, tandis que vous êtes en ſanté. *Si ſcirem tibi prodeſſe, non te admonerem.*

Il eſt aiſé de reconnoître par cette courte analyſe de l'homélie dont il s'agit, que le paſſage qu'on en allegue eſt cité de la maniere du monde la plus infidele ; que tout eſt brouillé dans la citation ; qu'on n'y fait qu'un ſeul texte de deux fort différents, & qu'aucun n'a trait à la difficulté préſente (*a*),

La réponſe d'Innocent III. eſt citée plus à propos & mieux alléguée ; telle eſt l'eſpece de cette Décrétale. Deux perſonnes parentes au cinquieme degré s'étoient mariées avec diſpenſe du Pape ; mais il y avoit un faux dans la diſpenſe, c'eſt que dans la ſupplique on avoit marqué que les parties avoient eu un enfant avant le mariage d'un commerce illicite qu'ils avoient eu enſemble : ce qui étoit vrai ; mais l'enfant étoit mort avant l'expédition de la diſpenſe, ce qu'on n'avoit pas exprimé. Là-deſſus le Pape répond à celui qui le conſulte, qu'il peut laiſſer les parties tranquilles dans le mariage qu'ils ont contracté, à cauſe du ſcandale qu'on avoit ſujet de craindre ſi on venoit à les ſéparer : ce qui emble autoriſer la pratique de ne point troubler en pareil cas la conſcience d'un pénitent, qui eſt dans

(*a*) Il eſt étonnant que de grands Théologiens y ayent été trompés, ils trouvoient dans Gratien, *diſt.* 70. *de pœnitentiâ*, le texte de S. Auguſtin cité avec exactitude,

la bonne foi & dans l'ignorance invincible.

Concina fait une longue discussion de cette Décrétale, pour ravir au sentiment contraire l'appui qu'il en tire ; & il la regarde comme renfermant une révalidation tacite de la premiere, dont la nullité n'est pas d'ailleurs évidente ; ce qui feroit absolument tomber la preuve. Cependant rien n'annonce dans le texte une révalidation ; le Pape ne parle que de ne pas troubler les parties dans leur bonne foi, à cause du scandale qu'il y avoit à craindre.

Quoiqu'il en soit, puisque des autorités qu'on allegue en faveur de l'opinion commune, l'une est évidemment fausse, & le sens de l'autre contesté, & que l'importance de la matiere & d'une matiere d'un plus grand usage qu'elle ne le paroît d'abord, demande des preuves solides ; il vaut mieux s'en tenir aux bonnes raisons qui établissent ce sentiment, & à l'examen de celles qu'on allegue pour le sentiment contraire. Or, nous ne voyons pas que celles-ci détruisent les premieres, & elles sont plus specieuses que décisives & concluantes (*a*).

Car voici ce que dit Concina dans deux dissertations sur cette matiere ; c'est qu'on ne peut absoudre un pénitent qu'autant qu'on le juge bien disposé, & l'on n'en peut porter ce jugement qu'autant qu'on le croit dans la résolution d'éviter tout péché mortel. On convient du principe. Mais comment, continue Concina, lui supposer cette résolution, si l'on pense qu'en lui parlant d'une obligation importante, & dont il ne se doute point, on ne pourra le résoudre à s'y soumettre ? Comment ? parce que réellement il peut être dans cette résolution, & qu'on suppose qu'il y est véri-

(*a*) C'est l'opinion de Gonzalès, *de rect. usu. opin. probab.* vers la fin, *censura censuræ* ; d'Elizade, *l.* 5. *Q.* 20. de Concina, *l.* 2. *de consc. append.* 2. *diss.* 1. d'Adrien, ancien Théologien, *in* 4. *Q.* 5. *dub.* 6 & 7.

tablement : car on eſt véritablement dans cette réſolution, lorſqu'on eſt fortement décidé à remplir tout ce qu'on connoît de ſes devoirs, ſans exclure ceux qu'on peut ignorer. Telle eſt la diſpoſition du pénitent dont nous parlons ; elle renferme tout, & n'exclut point l'obligation ſur laquelle on eſt juſtement allarmé ; le pénitent l'ignore, & ſon ignorance eſt de nature à l'excuſer ; ſeulement on juge qu'elle échoueroit ſi on venoit à la lui faire connoître : mais ſa réſolution n'en eſt pas moins réelle, univerſelle, relativement à ſes connoiſſances, & renferme même implicitement ce qu'il ne connoît pas, & que Dieu pour ménager ſa foibleſſe lui laiſſe ignorer invinciblement.

Mais, ajoute Concina, l'ignorance n'eſt point invincible, puiſqu'elle peut être aiſément diſſipée par les inſtructions du Confeſſeur. Nous répondons que raiſonner ainſi, c'eſt ne point reconnoître dans les particuliers d'ignorance invincible, puiſqu'il n'en eſt point qu'avec plus de lumieres, de quelque part qu'elles viennent, on ne puiſſe diſſiper. Il n'en eſt pas moins vrai, que tandis qu'on n'a pas ces lumieres & qu'on ne peut ſoi-même ſe les procurer, ce qu'on ignore, on l'ignore invinciblement. Il s'agit de ſavoir ſi un étranger doit les donner, ſi un Confeſſeur y eſt étroitement tenu ; & c'eſt ce qu'on ne croit pas, quand il n'en réſulte aucun bien, & qu'on en craint juſtement un grand mal.

Nous ſentons qu'il y a moins de danger perſonnel pour le Confeſſeur, à inſtruire le pénitent au riſque de ce qui en peut arriver, qu'à ſe taire par prudence ; parce qu'alors il remplira une obligation conſtante de ſon miniſtere, & dont le cas préſent n'eſt pas une exception univerſellement admiſe. Mais comme nous croyons cette exception bien fondée, nous craindrions pour le Confeſſeur lui-même de juſtes reproches, d'avoir donné par

son imprudence occasion aux suites funestes, qui en résulteroient certainement.

Nous sentons aussi qu'il faut apporter beaucoup de prudence dans l'usage de cette regle de conduite, qu'il ne faut pas présumer légérement que l'ignorance est invincible, encore moins que les avis qu'on pourra donner seront inutiles & mal reçus ; que la crainte de faire peine au pénitent, de l'indisposer, d'attirer son mécontentement, son indignation, de s'exposer à des violences, ne peut être ici écoutée. Cette crainte est toute humaine, & doit être comptée pour rien dans l'exercice du saint ministere. Il faut également examiner si l'inutilité de l'avis ne vient que d'un mauvais principe de révolte contre l'autorité, d'esprit d'intérêt, d'obstination, d'amour pour le plaisir, du défaut de crainte de Dieu ; un tel principe criminel en lui-même n'est point encore une raison légitime de se taire. Seulement il faut tout amener avec douceur, disposer le pénitent à profiter de l'instruction dont il a besoin, & la lui donner de la maniere qu'on croira la plus propre à le persuader.

Lorsque le Confesseur est seulement en doute de la qualité de l'ignorance ou des suites bonnes ou mauvaises, que peuvent avoir les connoissances qu'il pourroit donner, nous ne croyons pas qu'il puisse alors dissimuler & se taire. L'obligation du devoir, que le penitent ignore, est pour lui, considérée en elle-même, une obligation certaine. Celle du Confesseur d'instruire ses pénitents l'est également. Un simple doute ne peut affranchir celui-ci d'un devoir d'état & essentiellement attaché à son ministere. Des probabilités pour & contre forment un vrai doute. Une ignorance probablement invincible, est dans un autre sens une ignorance probablement vincible. On n'a point de raison légitime de juger l'un plutôt que l'autre. Ainsi le parti le

plus ſûr & le plus avantageux pour le pénitent & encore plus pour le Confeſſeur, eſt de s'acquitter du devoir naturel de ſon miniſtere, en éclairant avec prudence & par degrés la conſcience du pétent. Si celui-ci n'en profite pas, ce ſera ſa faute, le Confeſſeur ne peut ſe l'imputer. D'ailleurs, dans ces cas où le Confeſſeur incertain craint, que ce qu'il pourra dire ne ſerve de rien, & eſpere d'un autre côté, qu'il produira un bon effet, il eſt tout naturel que l'eſpérance l'emporte ſur la crainte; parce qu'elle renferme un jugement plus favorable au pénitent, & plus conforme aux diſpoſitions, qu'on lui doit ſuppoſer, & que le Confeſſeur eſt alors plus ſûr de n'avoir point manqué à ſon devoir. Si l'événement n'y répond pas, il ne pourra l'imputer qu'à l'indocilité du pénitent.

Nous nous réduiſons donc à dire, que lorſque le Confeſſeur juge prudemment, que l'ignorance du pénitent eſt invincible, & qu'il n'y a point d'apparence que les efforts qu'il fera pour l'en tirer, puiſſent lui être utiles, ſoit à raiſon de l'impuiſſance morale, & non d'une ſimple difficulté, où ce pénitent eſt par rapport à l'obſervation du précepte, dans la ſituation où il ſe trouve; ſoit à raiſon du ſcandale qui en pourroit réſulter, comme il eſt dit dans la Décretale d'Innocent III; lorſqu'il ne voit dans la connoiſſance qu'il donneroit, aucun autre bien que d'éclairer à pure perte l'eſprit de celui qui eſt dans l'ignorance, il vaut beaucoup mieux diſſimuler & ſe taire; c'eſt ſeulement laiſſer le pénitent dans un péché purement matériel, qui n'eſt point péché devant Dieu, pour ne pas l'expoſer à un péché formel, en lui découvrant uniquement le mal qu'il fait innocemment, ſans réuſſir à le lui faire éviter. Le Confeſſeur ne trahit point alors ſon miniſtere. Le ſacrement n'aura pas moins ſon effet en faveur de ce pénitent, qui n'y met aucun obſtacle, qui puiſſe lui être imputé.

Ceux qui ſont chargés du miniſtere ſentent mieux la néceſſité de cette pratique, que ceux qui regardent les choſes dans une certaine ſpéculation. Il peut ſe former, par exemple, quelques difficultés ſur certains objets de quelques loix onéreuſes, qui tiennent les eſprits en ſuſpens, & donnent lieu à une eſpece d'erreur commune. La bonne foi de certains particuliers peut accompagner l'erreur, & l'ignorance être invincible. Si le Confeſſeur cherche à tirer ſon pénitent de l'erreur, il ſait qu'il n'y réuſſira pas ; qu'on ne ſentira point la force de ſes preuves, & que ceux qui ne peuvent ſe conduire que par autorité, à la ſienne en oppoſeront une auſſi reſpectable. Quelle ſeroit le fruit de ſon exhortation ? Ce ſeroit de changer une conſcience invinciblement erronée dans une conſcience douteuſe, & de faire un péché de ce qui n'en eſt pas un dans la ſuppoſition préſente. Ni les regles de la prudence, ni le zele pour le ſalut du pénitent, ne le permettent pas.

Des perſonnes vivent enſemble dans un mariage contracté de bonne foi, avec un empêchement diriment, qu'ils ignorent invinciblement. Ils n'ont certainement en conſéquence de la nullité du mariage aucun droit à l'uſage du mariage. Ce droit ne peut venir que d'un mariage valide & légitime. Les en préviendra-t-on, dès qu'on s'en apperçoit ſous prétexte qu'ils ſont obligés de déférer aux avis de leur Confeſſeur ; & que s'ils ſont diſpoſés à ne le pas faire, leur ignorance n'eſt plus excuſable ? L'état des perſonnes mariées, qui vivent enſemble, y eſt un obſtacle preſque inſurmontable. Nous ſavons, que dans ce cas, ſi rien ne preſſe, il ne faut pas ſe hâter de donner l'abſolution ; qu'il la faut ſuſpendre, & demander en attendant au plutôt la diſpenſe du Supérieur Eccléſiaſtique. Ce parti remédie à tout ; & n'a aucun inconvénient.

Mais ſi le délai de l'abſolution n'eſt pas parti-

quable, à cause de la nécessité urgente de recevoir le Sacrement de Pénitence, ou des scandales considérables qui résulteroient du délai, on pourroit passer outre, & l'administrer à un pénitent qui a toutes les dispositions nécessaires pour en profiter; bien entendu néanmoins, que le Confesseur prendra toutes les mesures nécessaires, pour rendre au mariage sa validité.

Concina (*a*), fait lui-même l'hypothese, d'une femme qui a à craindre les dernieres violences de son mari, s'il venoit à connoître l'empêchement, & qu'elle ne fût pas admise aux Sacrements; & il ne desaprouve point la conduite d'un Confesseur, qui après avoir établi sa pénitente dans les dispositions les plus parfaites, & dans la résolution ferme d'accomplir tous les Commandemens de Dieu, lui donneroit l'absolution, il suppose donc qu'en pareil cas on peut avoir toutes les dispositions nécessaires pour la validité du Sacrement, & pour en profiter, ce qui anéantit toutes les raisons qu'il avoit alléguées au contraire.

Mais si le mariage étoit nul par un empêchement qui ne seroit pas susceptible de dispense, comment se comporter? Saint Augustin propose ce cas à l'égard d'une fille, qu'il suppose avoir épousé le mari d'une autre femme, sans en avoir eu la moindre connoissance. Si on ne lui en parle point, dit saint Augustin, elle ne sera point coupable d'adultere. Mais si on l'en avertit, elle commencera à le devenir, en continuant d'avoir com-

(*a*) Si necessitas urgeret suscipiendi sacramentum, Confessarius, his pressus angustiis. (periculo uxoricidii, & scandalorum) requirat a muliere,.. propositum universale servandi omnia mandata, & universam legem, & absolutionem impertiri poterit... hoc assero potissimum ob communem Theologorum consensum. *Conc. t. 2. de conf. app. c. 2. dissert. 1. c. 4. n. 49.*

merce avec ſon prétendu mari (*a*). A Dieu ne plaiſe qu'on puiſſe balancer & tolérer dans l'Egliſe de Dieu un mariage adultere. Le ſaint Docteur ne dit point, qu'il faille examiner ſi l'avertiſſement profitera ou non dans un pareil cas; on ne doit point douter ou qu'il ne profite ou qu'il ne ſoit néceſſaire, parce qu'il y a toujours un péché formel de l'une des parties, qu'on ne peut arrêter par une diſpenſe; & que les ſuites d'une pareille nullité, qui peut devenir publique, ſeroient plus préjudiciables, que ne pourroit un avis devenu inutile, & qui dans ce cas ne doit jamais l'être. D'ailleurs dans cet endroit, il ne s'agiſſoit que de ſavoir ſi l'on pouvoit baptiſer une perſonne qui ſe trouvoit dans cette ſituation, & remettre après ſon baptême à l'avertir de ſon devoir. Or, puiſqu'on convenoit qu'il étoit de toute néceſſité, d'avertir en cette circonſtance, le vrai temps de donner cet avis, étoit celui qui précede le baptême & la communion, dont le baptême étoit alors ſuivi.

Nous croyons devoir avertir en finiſſant, 1°. que le principe communément reçu doit être manié avec beaucoup de prudence; plutôt reſſerré qu'étendu, parce qu'il eſt conteſté par des Théologiens très-éclairés; réduit à ces cas où la ſageſſe chrétienne ne trouve point d'autre moyen de faire le bien & de procurer le ſalut du pénitent, objet principal, auquel tout doit être ſubordonné dans le ſaint Miniſtere. 2°. Qu'il eſt rare qu'à l'heure de la mort, qui retranchera toutes les occaſions de pécher pour la ſuite, on en puiſſe faire uſage; qu'à ce moment il faut moins que jamais compter ſur la bonne foi & l'ignorance invincible, & plutôt craindre qu'elle ne l'ait pas été; parce qu'il ne reſte plus de temps pour revenir une autrefois ſur ſes pas, ſi on vient à reconnoître qu'on s'eſt flatté. Lorſqu'il s'agit de reſtitution, il faut ſouveraine-

(*a*) *L. de fid. & bon. oper. c. 7.*

ment se défier de cette crainte toute humaine d'appauvrir une famille riche du bien d'autrui : il vaut mieux après tout, que la famille du mourant vive pauvre, plutôt que lui risque d'être éternellement réprouvé. Il n'y a nulle apparence, qu'à l'approche de l'éternité, quelqu'un qui quitte le monde & ses biens, à qui un Confesseur zélé annoncera qu'une partie est mal acquise, se refuse à la lumiere qu'on lui présentera, avec toute la prudence & les précautions, qui font goûter & aimer la vérité. 3°. Après ce que nous avons tant de fois enseigné au sujet de l'ignorance invincible du droit naturel, il est inutile d'observer que le principe ne peut être d'usage par rapport aux devoirs de cette nature qu'une raison droite & éclaireé ne peut méconnoître d'une maniere excusable. 4°. Enfin en tout temps même lorsque l'erreur du pénitent cause des torts considérables au prochain, la charité, & quelquefois la justice ne permettent pas de garder le silence, ni d'imaginer une ignorance vraiment invincible, & dans le pénitent qu'on suppose bien disposé, le refus absolu de ne pas reconnoître ses torts.

III. QUESTION.

Qu'est-ce qu'une conscience douteuse ?

LE doute est une suspension de l'esprit, qui ne peut se déterminer entre deux sentiments faute de raison prépondérante capable de le décider. Ainsi une conscience douteuse est celle qui se trouve tellement balancée sur la bonté ou la malice d'une action, qu'elle ne peut prudemment se persuader qu'elle est bonne, ni aussi assurer qu'elle est mauvaise. Ce seroit faire une pure chicane de refuser à la conscience qu'on nomme douteuse, le titre de conscience, parce que la conscience renferme un

jugement intérieur qui dicte ce qu'il faut faire ou éviter, & que la conscience douteuse ne nous instruit pas de la bonté & de la malice de l'action qui en est l'objet : car si elle ne prononce point absolument sur la bonté ou sur la malice de cette action, elle nous présente au moins son incertitude, souvent mêmes des raisons pour & contre ; elle sent la force de ses raisons, elle les apprécie, & par la comparaison qu'elle en fait, elle juge que la chose est incertaine ; & c'est sur cette incertitude & sur le jugement qu'elle en porte, que sont fondées les regles de conduite qu'il faut suivre.

Le doute peut être ou dans la spéculation, ou dans la pratique, le doute spéculatif est celui qui a pour objet des questions de pure spéculation, & qui n'ont point de rapport aux mœurs, ou du moins qui ne doivent point etre tirées à conséquence pour le réglement des mœurs & la conduite de la vie. Le doute pratique est celui qui a pour objet les regles de morale qu'il faut suivre, & la conduite qu'il faut tenir. Nous ferons ici une observation au sujet de l'application que quelques Théologiens ont fait de cette distinction aux cas de morale ; ils ont prétendu qu'il étoit dans la morale même, des questions, qui dans la spéculation & dans la pratique pouvoient se décider différemment. Il faut rendre justice à ces Théologiens, loin d'avoir en cela aucun mauvais dessein, ils n'avoient en vue que de prévenir les conséquences dangereuses qu'on auroit pu tirer de certains principes, dont l'application trop générale auroit des inconvénients dans la pratique : c'est pourquoi ils soutenoient que quoique ces conséquences semblâssent assez bien liées avec le principe dans la spéculation, on devoit en juger différemment dans la pratique. En voici un exemple d'après Reginaldus. C'est un principe, disoit-il, de droit naturel, qu'il est permis d'ôter la vie à un injuste aggresseur : on suppose un faux

témoin, qui va déposer contre un innocent dans une cause capitale, sans qu'il soit possible à celui-ci d'échapper à la mort qui sera la suite infaillible de cette fausse déposition. On demande s'il est permis de prévenir le faux témoin & de le tuer ? Reginaldus répond que si l'on est absolument sûr du mauvais dessein qu'il est sur le point d'exécuter, & de l'impossibilité d'échapper autrement qu'en lui ôtant la vie, on le peut faire comme à un injuste aggresseur ; que le faux témoin l'est véritablement, qu'un assassin ne le feroit pas davantage, & que ce faux témoin l'est même d'une maniere plus dangereuse ; car qu'importe de perdre la vie d'un coup de feu ou d'épée, ou par la main d'un bourreau ? ici encore la mort est plus triste & plus ignominieuse : mais cet Auteur ajoute que ceci n'est bon tout au plus qu'en spéculation, & qu'il faut raisonner & se conduire différemment dans la pratique.

Pour nous, nous ne pouvons admettre cette distinction de pratique & de spéculation ; la spéculation & la pratique sont liées ensemble trop intimément ; la spéculation est la lumiere que nous devons suivre, nous n'agissons point en enthousiastes & sans principes : ce que le raisonnement autorise ou excuse ne peut raisonnablement être jugé mauvais & défendu, & ce qui dans la pratique ne doit pas être admis, ne peut être vrai ni probable dans la spéculation. Les raisons qui montrent que dans la pratique on ne doit point tirer à conséquence un principe, prouvent également que c'est pécher dans le principe même, que de l'appliquer au cas dont il s'agit. En effet, les principes de morale sont essentiellement des regles de conduite, on ne peut mieux faire que de s'y conformer ; ce qui ne peut être appliqué au détail des actions, ne peut pas même être regardé comme un principe de spéculation, au moins dans sa généralité. Là

où l'application en seroit dangereuse dans la conduite, il faut bien qu'il ne s'y étende pas, même dans la spéculation ; & c'est ce qu'on doit dire au sujet du cas proposé par Reginaldus. Le principe sur lequel il se fonde, ne regarde que les actions violentes, auxquelles on ne peut échapper qu'en y opposant une résistance de même nature. Un faux témoin est un calomniateur, mais il n'use point de violence ; son injustice doit être repoussée non par les voies de fait, mais par les voies ordinaires de la justice. C'est faire une supposition moralement impossible, que d'avancer qu'on peut être sûr qu'il ne reste point d'autre moyen d'échapper à la calomnie, que de prévenir le faux témoin & le tuer : supposition dangereuse, qui armeroit bientôt les accusés contre les accusateurs ; le parti de s'en défaire seroit toujours le plus court & le plus sûr pour sauver sa vie. La regle de droit qui permet de tuer un injuste agresseur lorsqu'on ne peut autrement s'en défendre, n'a donc point d'application aux accusateurs & aux faux témoins. En effet, cette regle ne permet que de repousser la violence, & une violence actuelle, par la violence. Une fausse déposition peut à la vérité mettre également la vie en danger comme un coup d'épée ; mais ce danger n'est pas de même genre, & ne doit pas être repoussé de la même maniere. Rien donc n'oblige à distinguer en morale la spéculation de la pratique ; il y auroit trop d'inconvénients à le faire ; la décision d'un cas de conscience dans la spéculation entraîneroit presque toujours la pratique, & il seroit bien difficile de persuader qu'il y a du mal à faire effectivemment ce qui n'est qu'une conséquence d'un principe, qui n'est pas contesté.

On distingue encore un doute positif & un doute négatif ; le doute positif est fondé sur des raisons, qui bien examinées, rendent une chose problématique, & font sur l'esprit une égale impression. Le doute

doute négatif vient d'un défaut de connoissances & de lumieres sur la chose dont il s'agit, & que pour cette raison on n'ose ni nier ni affirmer. Le doute négatif forme proprement l'état d'ignorance, parce qu'on ne doute alors que parce qu'on n'est pas instruit, & que pour dissiper cette espece de doute, il ne faut que se mettre au fait de la question.

Le doute est un doute de fait ou un doute de droit; le doute de droit a pour objet la loi même qui prescrit ou défend quelque chose, l'étendue ou la nature d'une obligation, la bonté ou la malice d'une action considérée en elle-même & en général. Le doute de fait est celui qui concerne un fait ou une action particuliere; douter, par exemple, s'il y a une loi qui défend de travailler les jours de fête, de chasser ces jours-là, &c. si cette loi oblige dans le lieu où on se trouve, c'est un doute de droit: mais douter si quelqu'un a réellement travaillé ou chassé, si le jour de fête étoit déja commencé, s'il n'étoit point passé, c'est-là un doute de fait.

Article Premier.

Est-il permis de faire une action qu'on doute défendue?

Lorsqu'on doute si une action est bonne ou mauvaise, il ne peut jamais être permis de la faire; ce seroit manquer à ce qu'on doit à Dieu & à soi-même, & violer les regles les plus évidentes de la prudence chrétienne. Ce seroit manquer à ce qu'on doit à Dieu, à cet amour de préférence qu'il mérite & qu'il exige. Car est-ce aimer Dieu par préférence à tout, que de faire volontairement une action qui peut lui déplaire; & cela avec pleine connoissance & dans le doute si elle ne lui déplaît point effectivement? C'est sous ce point de vue que

la conscience la représente, elle ne peut décider si elle est une offense de Dieu ou si elle ne l'est pas ; on se détermine malgré cela à la faire, telle qu'elle puisse être, bonne ou mauvaise, n'importe : n'est-ce pas là s'exposer visiblement au danger évident d'offenser Dieu, & conséquemment manquer à l'amour qu'on lui doit ? L'amour inspire naturellement & nécessairement le désir de plaire à ceux qu'on aime, la crainte de leur déplaire & de perdre leur amitié. Il est impossible d'allier ces sentimens pour Dieu avec la liberté, qu'on se donneroit de hazarder ce qu'on ne sauroit pas à la vérité certainement devoir l'offenser, mais ce qu'on craint néanmoins pouvoir le faire, & de courir ainsi les risques de lui déplaire réellement. C'est aussi manquer à l'amour qu'on se doit à soi-même, puisque c'est exposer son salut gratuitement, & risquer sans nécessité ses plus grands intérêts : car ce qu'on doute être un péché, peut en être un, & s'il l'étoit effectivement, comment s'en justifier aux yeux de Dieu ? Quelle excuse peut-on même alléguer, d'avoir osé s'exposer au plus grand des dangers ?

C'est enfin violer toutes les loix de la prudence ; car pour agir prudemment il faut avoir des raisons qui y déterminent. Dès qu'on est dans le doute si une action est bonne ou mauvaise, on ne peut avoir de motif légitime qui autorise à la faire ; agir alors c'est témérité, c'est imprudence, c'est péché. *Ipsa dubietas certitudo est, qui non licet.*

Aussi les Sages Payens ont-ils constamment enseigné, qu'il n'étoit pas permis de rien faire qu'on doutât mauvais (*a*) ; & ils en donnoient cette raison très-bien pensée, & d'une morale plus exacte que celle de plusieurs de nos Casuistes, c'est que

(*a*) Bene præcipiunt qui vetant aliquid agere, de quo dubites an æquum sit an iniquum. *Cicero de offic. l.* 1, *n.* 30.

dès qu'on est en balance si une chose est juste ou non, c'est une marque qu'on y apperçoit quelque injustice à travers les raisons de douter (*a*). Les Chrétiens auroient-ils donc une conscience moins délicate, eux qui doivent fuir jusqu'à l'apparence du mal (*b*); le doute n'en renferme-t-il pas l'apparence, & plus que l'apparence ?

Et c'est la conséquence qu'on doit tirer de cette célebre maxime du grand Apôtre que nous avons déja citée, que tout ce qui n'est pas fait suivant la foi & la créance qu'on en a est un péché; *omne quod non est ex fide, peccatum est.* On peche donc par cela seul, que l'action qu'on fait n'est point accompagnée de cette persuasion intérieure de la conscience qui assure de sa bonté. Or, ceux qui agissent dans le doute n'ont point certainement cette persuasion intérieure, absolument incompatible avec le doute dans lequel ils sont. On ne peut donc les excuser de péché : & c'est ce que S. Augustin établit bien clairement, au sujet d'un Donatiste qui commençoit à douter de la bonté du parti qu'il avoit embrassé, & de la sûreté de son salut en persévérant dans ce parti. *Vous êtes persuadé*, dit le S. Docteur, *que le baptême s'administre bien chez les Catholiques, & vous n'êtes pas sûr que ce soit la même chose chez les Donatistes; or, dès qu'on est venu là, on ne peut, sans commettre un très-grand péché, se faire baptiser dans cette secte par préférence à la société des Catholiques, par cela seul qu'on préfere ce qui est incertain au certain, dans les choses qui intéressent le salut. Ceux qui par ignorance se font baptiser par les Donatistes pechent certainement & très-grièvement, en adhérant au schisme de ces Novateurs; mais ceux-là qui com-*

(*a*) Dubitatio autem cogitationem significat injuriæ, æquitas enim lucet ipsa per se. *Ibid.*

(*b*) Ab omni specie mali abstinete vos. 1. *Epist. ad Thess.* 5. 22.

mencent à douter de la suffisance de ce baptême pour le salut, pechent plus grièvement encore : car c'est un péché très-grand & très-certain, de faire une chose qu'il est incertain si c'est un péché ou si ce n'en est pas un. On ne peut rien voir de plus précis pour prouver, que c'est incontestablement un péché de faire ce qu'on doute être un péché (*a*). On ne peut donc excuser ceux qui dans le doute, employent pour guérir des maladies, des remedes suspects de superstition ; font des choses qu'ils doutent injustes, s'emparent d'un bien qu'ils ont des raisons légitimes de douter leur appartenir ; les Seigneurs qui s'attribuent des droits sur leurs vassaux sans titre ni possession valable, & sur des titres douteux & équivoques ; ceux qui exigent de leurs débiteurs plus qu'il ne leur est certainement dû, & dans le doute que la créance soit aussi forte ; ceux qui risquent des conseils qu'ils doutent devoir causer de mauvais effets, &c. Le péché qu'on commet en agissant dans le doute positif ou negatif, est de la même espece que l'objet du doute ; un mensonge, une injustice, un parjure, &c. suivant la matiere que le doute concerne, ceci n'a pas besoin de preuve.

Conséquemment au même principe, si l'on doute que ce que l'on fait est un péché mortel (*a*), l'action prend ce caractere, quand même elle ne l'auroit

(*a*) Jam fatetur se certum esse baptismum in Ecclesiâ Catholicâ ritè suscipi, sed dubitat an rectè apud Donatistas suscipiatur. Si dubium haberet non illic rectè suscipi, quod in Catholicâ rectè certum haberet, graviter peccaret in rebus ad salutem pertinentibus vel eo solo quod certis incerta præponeret . . . itaque si incertum est esse peccatum, quis dubitat certum esse peccatum, non ibi potiùs accipere, ubi certum est non esse peccatum. *L. 1. de baptis. contra Donat. c. 3.*

(*b*) Peccat mortaliter, qui scienter agit id, de quo dubitat esse mortale, permanente dubitatione, sumendo propriè dubitationem, prout sunt rationes æquè ponderan-

pas naturellement. Car puisque c'est le doute qui fait le péché, il en regle necessairement l'énormité. Fût-on dans l'impossibilité d'eclaircir le doute dans lequel on est, & de mieux connoître la qualité de la faute qu'on fait, elle n'en seroit pas moins grande. L'ignorance invincible ne fait rien ici. On ne peche pas pour n'être pas assez instruit, mais pour agir dans le doute. Or, le doute est bien connu. Car on sait très-bien qu'on doute si le peché est mortel ou ne l'est pas ; & ce qu'il y a dans ce doute d'insurmontable, n'ayant aucun rapport au doute même, qui fait tout le crime de l'action, n'en peut diminuer la malice.

Mais si l'action, sur laquelle on est inquiet, n'allarme la conscience qu'à titre de peché veniel, quoique le péché soit réellement mortel, que doit-on penser de la griéveté de la faute dont on se rend coupable ? Nous répondons qu'elle est mortelle. Et il ne doit pas paroître surprenant, que le doute seul fasse un péché mortel, quoique l'action ne le soit pas en elle-même, & qu'il ne puisse pas rendre vénielle la malice d'une faute qui est mortelle. La raison en est toute simple. C'est que dans l'un & l'autre cas la volonté se porte également vers une action, qui à son égard renferme la malice d'un péché mortel, soit parce que c'en est effectivement un à la considérer en elle-même, & suivant son caractere propre & naturel ; soit parce que c'en est un par rapport à la volonté, & relativement à l'idée qu'elle s'en est formée. Qu'importe que dans le premier cas, elle en juge plus favorablement. Ce jugement est faux & téméraire, il ne peut être un titre légitime d'excuse ; à moins qu'il ne fût l'effet d'une ignorance invincible, ce qui seroit étranger à la Question.

tes in utramque partem. *S. Anton.* 1. *part. t.* 3. *c.* 10. | §. 10, *reg.* 6.

Il faut obſerver que lorſque nous diſons, qu'il n'eſt pas permis d'agir dans le doute, nous ne parlons que du doute ſur la bonté de l'action. Car on eſt ſouvent obligé de faire des choſes, ſur leſquels on n'a pas toutes les lumieres néceſſaires, lorſque d'ailleurs on ne peut en acquérir davantage : alors on ne peche certainement point en agiſſant. C'eſt ainſi qu'un Paſteur peut, & doit même en cas de néceſſité donner les Sacrements à des perſonnes, dont les diſpoſitions ſont très douteuſes, parce que ne pouvant mieux faire, il faut bien qu'il riſque la validité d'un Sacrement, plutôt que le ſalut de l'homme, pour qui les Sacrements ont été établis. Il ne doute alors que de l'effet du Sacrement, & non de la néceſſité de le conférer & de la bonté de l'action qu'il fait en l'adminiſtrant : on ſuppoſe qu'il a fait de ſon côté tout ce qu'il a pû pour établir ſon pénitent dans des diſpoſitions plus conſolantes.

Quelles ſont les regles qu'il faut ſuivre, lorſqu'on doute ſi une action eſt mauvaiſe ou ne l'eſt pas ? La prudence exige qu'on faſſe d'abord ſes efforts pour éclaircir le doute où l'on eſt, ſoit en travaillant par ſoi-même à connoître la vérité, ſoit en conſultant des perſonnes plus éclairées & plus inſtruites. C'eſt le ſeul moyen raiſonnable de le dépoſer. Car s'élever au-deſſus du doute, préciſément parce qu'on le veut, ou qu'un certain parti nous plaît davantage, ce ſeroit une imprudence extrême. Les raiſons de douter étant toujours les mêmes, quelques efforts que notre volonté faſſe pour ſe tirer de l'état d'incertitude où elle eſt, il n'eſt pas poſſible qu'elle réuſſiſſe, préciſément parce qu'elle ne veut plus douter, ou qu'il eſt de ſon intérêt qu'elle ſe décide. Le doute ſubſiſte toujours au fond de la conſcience. Pour vouloir ne point douter, on n'en doute pas moins réellement, puiſque ce ſont les raiſons de douter, qui

forment le doute, & que la volonté de ne plus douter ne les anéantit pas, & n'en peut affoiblir la force.

Lorsque le doute n'est que négatif, & qu'on n'est dans l'embarras que parce qu'on n'a aucune raison de croire une action défendue, ni de la croire permise, la regle a également son application, parce qu'on est alors dans le cas d'un doute véritable. Cependant si ce n'est qu'une simple inquiétude, & plutôt un scrupule, qu'un véritable doute, alors il n'est pas toujours nécessaire, pour le déposer, de découvrir des raisons qui constatent la légitimité de l'action. Il suffit, qu'après avoir bien pesé les choses, on reconnoisse qu'on n'a aucune raison de la croire défendue. On peut alors déposer son doute & la juger permise. L'inquiétude qui pourroit subsister encore, ne seroit plus un doute moral & raisonnable, mais un pur scrupule qu'on peut mépriser.

On doit dire la même chose d'un doute, qui n'est fondé que sur des raisons légeres. Ces sortes de raisons ne peuvent former une vraie incertitude, capable d'arrêter un esprit solide. C'est ainsi que le Pape Innocent III, au Chapitre 44, *de sent. excomm.* décide, que celui qui ne croit un fait que sur un motif léger & peu solide, doit déposer un pareil doute, & agir librement & sans s'en inquiéter davantage.

Article II.

Est-on obligé en cas de doute de prendre toujours le parti le plus sûr?

Nous venons de montrer, que lorsqu'on doute si une chose est bonne ou mauvaise, il est de la prudence d'éclaircir le doute où l'on est,

& que si l'on ne peut y réussir, on doit s'abstenir de faire ce qu'on doute être un péché. C'est le parti le plus sûr, & en cas de doute il le faut prendre. C'est ici une des plus importantes maximes de la morale, & quoiqu'elle soit une conséquence évidente de ce que nous avons dit jusqu'ici, nous allons néanmoins tâcher de lui donner un nouveau jour, parce qu'elle a les plus grandes suites dans le détail de la conduite des hommes, & pour la décision des cas de conscience. Les principales questions qui concernent la probabilité en dépendent; & les écarts des Casuistes sur les opinions probables sont d'autant plus surprenants, qu'ils ne contestoient point ce principe si capable de les prévenir.

Comment en effet pouvoir ignorer ou contester une regle de conduite, que les Peres & les Conciles nous donnent de la maniere la plus claire & la plus précise; qu'ils établissent comme une de ces premieres vérités qui sont d'une évidence à laquelle il n'est pas possible de se refuser; comme un principe de décision dont ils font constamment l'application à tous les cas qui y ont rapport. Car ce n'est point une de ces regles de droit énoncée seulement une ou deux fois dans les Loix & les Canons. On y revient sans cesse & toutes les fois qu'il s'agit de doute, c'est sur cette regle que les décisions sont constamment formées (*a*).

Ce n'est point par forme de conseil (*b*), que les saints Canons établissent si souvent, que dans le doute il faut suivre le parti le plus sûr. Ils se servent de termes qui énoncent un précepte, & le précepte le plus marqué. Ils ne disent pas seulement il convient, mais *il faut*, *oportet*. C'est un devoir, une nécessité, *debemus*. Et en effet c'est communément sur la consultation de ceux qui s'a-

(*a*) *V.* c. 12. 18. 24. *de hom.* *cap.* 3. *de Presbyt. non baptiz.* c. 15. *de sent. excom.*

(*b*) Cette réflexion est tirée de l'assemblée de 1700.

dressoient au saint Siege, pour savoir comment ils devoient se conduire dans les cas douteux & embarrassants, que les Papes employent cette maxime & en font usage. Ce n'étoit pas sans doute un conseil de perfection, qu'on leur demandoit, mais une décision précise, qui fixât ce qui étoit d'obligation ou ne l'étoit pas. Ajoutons encore que toujours ils ordonnent de prendre le parti le plus sûr, & que quelquefois ils prononcent de très-grandes peines contre ceux qui ne le prennent pas (*a*). Or, il est sans exemple, & il seroit injuste, de punir quelqu'un, pour n'avoir pas déféré à un simple conseil.

Precepte également fondé sur la Loi naturelle & l'Evangile, qui défendent de s'exposer au danger de pécher. Ce danger est visible lorsqu'on suit le parti qui n'est pas sûr. C'est la raison qu'en donne le Pape Innocent III, au Chapitre 18, *de homicidio voluntario & casuali* (*b*). Précepte qui ne concerne point le for extérieur seulement, mais encore davantage le for interieur de la conscience. Les Canons le marquent expressément, & la raison qu'ils en donnent, qu'en ne suivant pas le parti le plus sûr, on s'expose au danger de pécher, le prouve évidemment. Ce danger a essentiellement rapport au salut. Aussi est-ce à l'occasion de différents cas de conscience & pour les décider, que les Canons enseignent, qu'il faut suivre le parti le plus sûr ; & pour montrer encore plus fortement, que cette décision intéresse la conscience, ils ajoutent qu'on n'en peut éviter autrement les reproches & les remords : nous ajoutons même que cette regle de conduite a beaucoup plus

(*a*) *Le ch. 5. de Clerico. excomm.*, prononce la peine de déposition, au moins il décide qu'à la rigueur on a droit de la prononcer.

(*b*) Eo quod in altero nullum, in reliquo vero magnum periculum timeatur. cessare tutius est quàm temere celebrare.

de rapport au for intérieur de la conscience, qu'au for extérieur; que c'est-là son application naturelle: que telle est la Doctrine constante de l'Eglise & des saint Peres.

Qu'on consulte encore la célebre Clémentine, *exivi; De verborum significatione*, où l'obligation du parti le plus sûr est établie, & appliquée aux cas qui y sont exposés. Tous ces cas n'intéressent que la conscience. Ils ont pour objet divers articles de la regle de saint François, & l'étendue de leur obligation. Rien de tout cela n'a singuliérement rapport qu'au for intérieur de la conscience.

Précepte général, qui n'a pas seulement pour objet les matieres particulieres auxquelles il est appliqué dans les Canons. Elles ne sont que l'occasion qui le fait rapporter; mais c'est toujours à titre de principe & de regle commune, très-indépendante du cas dont il s'agit. Aussi voyons-nous que tout ce qui peut être objet de doute dans l'ordre de la conscience, Sacrements, censures, irrégularités, empêchements de mariage, consécrations d'Eglise, &c. est dans les Canons soumis à la loi du plus sûr, suivant que ces différentes matieres se présentent à discuter.

Précepte qui ne regarde pas seulement le doute de fait, mais encore celui de droit. Quelques Probabilistes, font ici une mauvaise chicane, & prétendent que la regle doit être restrainte aux doutes de fait; c'est-à-dire, à celui où l'on peut être sur la vérité d'un fait également attesté & combattu, & non au doute de droit, lorsque ce droit paroît équivoque, d'après des raisons pour & contre également fortes. Mais cette distinction n'a aucun fondement dans les Canons, qui établissent cette regle de conduite. Elle y est même expressément contredite. Ce que nous avons rapporté de saint Augustin, la décretale de Clément V, ont pour objet des questions de droit, ainsi que beaucoup d'autres textes, qui

prononcent qu'il faut choisir le parti le plus sûr.

Mais, dit-on, si l'on est toujours tenu de prendre le parti le plus sûr dans les doutes de droit, il s'ensuivra, qu'on sera quelquefois obligé de faire plus que le Législateur n'exige, puisqu'il n'est pas impossible qu'il n'ait point eu intention de comprendre dans sa loi ces cas, qui sont l'objet d'un doute raisonnable.

Nous convenons que cela est très-possible eu égard au texte de la Loi; aussi ce n'est pas en vertu de la Loi particuliere, qui donne lieu au doute, que nous établissons la nécessité de suivre le parti le plus sûr; mais en vertu d'une Loi suprême & générale, qui défend de s'exposer au danger de pécher; Loi, d'ailleurs, supérieure à toutes les loix des hommes, & qu'ils connoissent trop bien, pour n'avoir pas voulu étendre jusques-là l'obligation des ordonnances qu'ils font.

Il est des regles pour l'interprétation de certaines loix, qu'on nomme en droit, favorables, ou qu'on regarde comme odieuses. Dans celle-ci, par exemple, lorsqu'il y a quelque obscurité, on peut suivre l'interprétation la plus douce, ainsi que nous l'avons dit: ce qui semble permettre alors de s'écarter du parti plus le sûr. Mais comme les regles, que nous avons données sur l'interprétation des Loix positives, sont certaines & fondées sur des textes de droit, le doute cesse lorsqu'on les employe conformément à ce que le droit prescrit: ainsi aucune n'est opposée à l'obligation de prendre le parti le plus sûr en cas de doute, parce qu'on n'en peut faire usage, qu'autant qu'on est assuré qu'elles ont leur application naturelle à la circonstance où l'on se trouve, & qu'on est sûr de la justesse de l'application. Et l'on ne peut se rassurer sur l'ignorance où l'on pourroit être de la nature & du vrai sens de la Loi. Ce défaut de connoissance, si le doute y est joint, ne peut former une ignorance invincible.

On doute de l'obligation; mais en douter, n'eſt pas l'ignorer d'une maniere excuſable, juſqu'à avoir droit de la tranſgreſſer, puiſqu'on ne peut raiſonnablement ignorer l'obligation de ſuivre le parti le plus ſûr en cas de doute.

Précepte enfin, qui n'a pas ſeulement lieu, lorſque le parti le moins ſûr eſt fondé ſur des raiſons légeres. On ſuppoſe par-tout un doute véritable, appuyé ſur des motifs, qui tiennent tellement l'eſprit en ſuſpens, qu'il ne puiſſe ſe décider par un motif ſupérieur. Dans le Chapitre 44, *de ſententiâ excommunicationis*, le Pape diſtingue expreſſément le doute qui n'eſt appuyé que ſur des raiſons légeres, de celui qui eſt fondé ſur des raiſons importantes; & c'eſt de celui-ci même qu'il prononce qu'il faut ſuivre le parti le plus ſûr, en ne privant point, dans cette eſpece de doute, d'un droit certain acquis à l'un des époux par le mariage, & dont lui ne doute point, & en ne ſe l'attribuant point auſſi ſoi-même, à cauſe de l'incertitude où l'on eſt de la validité de l'engagement.

Nous avons peine à propoſer ici une difficulté, que font quelques Probabiliſtes. Ces Théologiens s'intéreſſent beaucoup à cette Queſtion, qui réellement porte coup contre leur ſyſtême. Cette difficulté, ils la tirent de cette regle de droit ſi connue, qu'ils relevent beaucoup, & qu'ils prétendent appartenir au droit naturel, c'eſt qu'en cas de doute, la condition de celui qui eſt en poſſeſſion eſt la meilleure. *In dubio, melior eſt conditio poſſidentis.* Nous reſpectons cette regle, elle eſt du droit civil, & elle ſe trouve répétée dans le droit canonique. Mais c'eſt lui donner une origine trop relévée, que s'en faire une maxime du droit naturel; & certainement la Loi naturelle ne ſeroit point bleſſée, ſi l'on partageoit les biens conteſtés entre ceux, dont le droit à ces biens eſt fondé ſur des raiſons également fortes, ſans avoir égard à la poſſeſſion ou

n'y ayant que foiblement égard. C'eſt même le ſentiment de M. Collet, & de pluſieurs autres Théologiens.

Mais quel uſage veut-on faire de cette regle dans la Queſtion préſente? Voici le raiſonnement qu'on fait. Dans le doute, la condition de celui qui eſt en poſſeſſion eſt la meilleure. Or, l'homme eſt en poſſeſſion de la liberté d'agir à ſa volonté, à moins que Dieu ou les Légiſlateurs ne la reſtreignent par des Loix. Donc lorſqu'on doute ſi cette liberté eſt reſtreinte, l'homme eſt le maître d'agir comme il lui plaît. Il ſemble qu'on pourroit ici oppoſer poſſeſſion à poſſeſſion, & faire un raiſonnement tout contraire. Dans le doute, la condition de celui qui eſt en poſſeſſion eſt la meilleure. Or, Dieu eſt certainement au moins autant en droit & en poſſeſſion de donner des loix aux hommes, & de borner leur liberté par des loix, ſoit émanées directement de ſon autorité; ſoit portées par ceux qui en ſont dépoſitaires ſur la terre, que l'homme d'uſer, à ſon gré, de ſa liberté. Ce droit & cette poſſeſſion, ſont le droit & la poſſeſſion la plus ancienne, la plus reſpectable, la moins équivoque. Donc en cas de doute il faut ſuivre la loi, & l'autorité de Dieu doit l'emporter ſur la poſſeſſion où l'on peut être de s'en écarter. Il y a, ſi l'on veut, poſſeſſion des deux côtés. Pourquoi celle de la loi ne ſeroit-elle pas la plus favorable? Au fonds cette regle de droit n'a point d'application à la matiere préſente. Elle ne regarde que la vertu de juſtice, & la propriété des biens temporels. Il n'en eſt queſtion dans le droit que pour ces ſortes d'affaires. Mais jamais ni les ſouverains Pontifes, ni les ſaints Peres, ni les Théologiens exacts n'en ont fait uſage, lorſqu'ils tracent les regles de conduite qu'il faut ſuivre, en cas de doute ſur la bonté ou ſur la malice des actions morales: preuve évidente, que cette regle n'y a point de rapport. Car ils la

connoiſſoient, & ils l'ont ſouvent appliquée aux objets qui lui ſont propres. Et ils n'en ont pas même fait mention ſur la Queſtion préſente, qu'ils ont toujours conſtamment décidée par la maxime du plus ſûr. Nous en avons déja donné bien des exemples. En voici deux autres tirés du droit canonique.

Quelqu'un veut épouſer une fille qu'il doute être ſa parente ou ſon alliée. Suivant la maxime qui déclare favorable la condition de celui qui eſt en poſſeſſion, il faudroit dire qu'il la pourroit épouſer. Car dès qu'il n'y a point d'autre empêchement, chacun eſt en droit & en poſſeſſion de pouvoir ſe marier avec toute perſonne qui n'eſt ni ſa parente ni ſon alliée. Le Pape décide tout différemment (*a*); c'eſt qu'ici la regle n'a point d'application; & qu'au contraire la maxime qui oblige de prendre le parti le plus ſûr en cas de doute, eſt une regle générale, dont il n'eſt pas permis de s'écarter.

Un Prêtre ſe doute excommunié ou irrégulier, peut-il communiquer avec les fideles, ou exercer les fonctions ſacrées? Oui certainement, ſi la condition de celui qui poſſede actuellement eſt toujours la meilleure, & ſi cette maxime doit ici ſervir de regle. Car un Prêtre eſt ſans doute en poſſeſſion de la Communion Eccléſiaſtique, & du droit d'exercer les fonctions de ſon miniſtere. Un empêchement incertain ne doit point le priver d'un droit certain. Cependant le Pape décide qu'un tel Prêtre ne peut légitimement communiquer avec les autres fideles, & qu'il doit s'abſtenir des fonctions ſacrées (*b*), conſéquemment toujours à la Loi de ſuivre le parti le plus ſûr en cas de doute, & ſans avoir égard à la regle, *in dubio, melior eſt conditio poſſidentis*; c'eſt que cette regle de droit,

(*a*) *Cap. 3. de ſponſal.*
(*b*) *C. 1 2. de homic.*

est absolument étrangere à ces sortes de Questions, où il ne s'agit que de ce qui fait la bonté & la malice morale des actions. Aussi les raisons qui ont introduit ce principe de décision, dans les matieres qui lui sont propres, & dans les doutes qui concernent la propriété des biens temporels, n'ont point lieu dans d'autres circonstances.

Car 1°. pourquoi la condition du possesseur d'un bien est-elle la meilleure? C'est que la possession seule fait un titre, lorsqu'elle se change en prescription; ou qu'elle en suppose un, quoiqu'elle n'ait pas encore duré assez de temps pour la prescription. On a effectivement droit de présumer dès que rien ne prouve le contraire, que celui qui est possesseur actuel d'un bien en est le véritable propriétaire. Outre que la bonne foi, essentielle à toute possession légitime, autorise à le penser; il n'est pas naturel de croire, que si le bien eût appartenu à un autre, celui-ci s'en fût laissé dépouiller tranquillement & sans reclamer. Mais en fait de Loix divines ou humaines, la possession ne peut ni donner, ni supposer un titre, qui donne droit de s'en écarter. Il est même des Loix essentiellement imprescriptibles. Telles sont toutes les Loix divines: & si l'on peut prescrire contre les Loix humaines, ce n'est que du consentement du Législateur & par une suite d'actions contraires faites par la société. Ici il n'y a rien de semblable. Il n'est question que du jugement & de l'action de quelques particuliers contredits par d'autres. La société n'y entre pour rien. Le Législateur y consent encore moins; il ne peut donner aucun consentement à ce qu'il ignore.

2°. On ne possede communément un bien, que parce qu'on en est originairement le vrai propriétaire, quoiqu'on ne puisse pas toujours articuler le titre de propriété. Des doutes qui surviennent, ne peuvent ébranler une présomption aussi forte ni la conséquence favorable, qu'on en peut tirer pour

le poſſeſſeur actuel : mais de ce qu'on doute, qu'un certain cas ſoit renfermé dans une Loi, on n'en peut pas prudemment conclure, qu'il n'y eſt pas réellement renfermé. Ce doute ne prouve ni pour ni contre. Abſolument étranger à la volonté du Légiſlateur, dont il s'agit uniquement, il ne forme pas même un ſimple préjugé.

3°. On decide en faveur de celui qui poſſede un bien, parce qu'il a plus de raiſons de le revendiquer qu'un autre. Il a même un titre de plus, celui de la poſſeſſion certaine & non conteſtée; titre qui ſeul, peut dans cette circonſtance, faire pencher la balance. Mais qui oſeroit ſoutenir que les hommes, en vertu de leur liberté, ont plus de raiſons de s'affranchir des Loix dans les cas douteux, que les Légiſlateurs en vertu de leur autorité de les y ſoumettre ? De quelle poſſeſſion peuvent-ils ſe flatter à cet égard ?

4°. Enfin pourquoi conſerve-t-on un bien à celui qui le poſſede ? C'eſt qu'il eſt du bien commun que les choſes demeurent dans une ſituation uniforme & dans le même état, autant qu'il eſt poſſible, & que rien ne ſeroit plus capable de troubler la tranquillité publique, que le changement des domaines au préjudice des poſſeſſeurs de bonne foi. Mais loin que le bien public ſoit bleſſé par l'obſervation des Loix dans les articles, qui ne ſont pas abſolument ſûrs, rien au contraire ne ſera plus capable de maintenir le reſpect dû aux Loix, & d'en prévenir la tranſgreſſion.

Ajoutez encore, que la poſſeſſion ne rend la condition de quelqu'un plus favorable, qu'autant qu'elle eſt conſtante, & que les Loix lui ont attribué cette prérogative. Or, celle d'agir contre les Loix divines & humaines dans cette partie de leurs diſpoſitions, qui n'eſt pas entiérement évidente, n'a aucun de ces caracteres. Cette poſſeſſion n'eſt point conſtante. Les plus habiles Théolo-

giens la conteſtent, & elle n'eſt autoriſée d'aucun texte du droit.

Quand nous diſons qu'en cas de doute il faut prendre le parti le plus ſûr, on ſent bien que ce n'eſt que par rapport à celui qui n'eſt pas ſûr dans l'ordre du ſalut, dont il s'agit ici uniquement. Car ſi dans l'un & l'autre parti, il n'y a rien à riſquer, ce ſeroit outrer la morale que de faire un précepte de choiſir le plus ſûr. On accuſe quelques Theologiens, qu'on nomme Tutioriſtes, de pouſſer juſques-là la rigidité. Mais ils ſe méprennent groſſiérement ſur le ſens de la regle, qui n'a rapport qu'aux doutes de conſcience, qui font craindre de pecher en ſuivant un certain parti. Or, quand l'un & l'autre eſt ſûr, cette eſpece de doute ne ſe trouve point. Nous continuerons donc à nous ſervir de la même façon de parler conſacrée par les Loix, les Canons & l'uſage, pour ſignifier ſeulement que pour agir il faut ſe fixer à quelque choſe de certain; que quand on l'a découvert on peut s'y tenir, ſans être obligé de choiſir ce qui paroit avoir quelques degrés de certitude de plus, parce qu'il expoſe moins: un parti peut expoſer moins & en cela être plus aſſuré dans la pratique. Mais dès que l'autre eſt certain, l'eſprit eſt ſatisfait, il n'a pas beſoin d'une plus grande aſſurance, tout doute eſt également écarté. C'eſt un axiome reçu. *Qui certus eſt, non indiget amplius certificari.*

Obſervons encore que la conſcience inquiéte peut quelquefois ne voir des deux côtés que des abîmes, & un vrai danger de pécher, quelque choſe que l'on faſſe. Si l'on n'eſt pas preſſé d'agir, il faut conſulter. Mais ſi l'on eſt forcé de prendre ſur l'heure ſon parti, on ne peut rien faire de mieux que d'élever ſon cœur vers Dieu, & de ſe déterminer pour ce qui paroîtra d'une obligation plus étroite. C'eſt alors le parti le plus ſûr, & il devient véritablement ſûr, pourvu que l'indécision ne

soit pas coupable dans son origine, & qu'on y aille de bonne foi. Poussons les choses où elles peuvent quelquefois aller. Tout peut paroître égal des deux côtés : quoique cette hypothese ne soit gueres possible, nous voulons bien supposer le fait. La regle ne peut avoir ici d'application : mais il est un autre principe. C'est que Dieu n'oblige point à l'impossible, & ne fait point un crime d'une situation insurmontable. Ainsi dans la nécessité d'agir, il ne peut imputer aucun des deux partis, que la nécessité force d'embrasser, sans montrer dans aucun un titre de préférence.

IV. QUESTION.

Qu'est-ce qu'une conscience certaine ? Et quelle espece de certitude est nécessaire pour agir prudemment ?

NOUS avons déja dit, que la conscience certaine est celle qui est appuyée sur des motifs assez solides, pour ne laisser à l'esprit aucun doute raisonnable, ni aucune crainte de se tromper, ou au moins de pécher en agissant.

On distingue trois sortes de certitudes, une certitude métaphysique & absolue, une certitude physique & naturelle, & une certitude morale. Il n'est point question ici de la certitude physique, qui n'a de rapport qu'aux regles que Dieu a établies dans l'ordre de la nature, & non à celles des mœurs ; ou s'il en est quelquefois question, ce n'est que pour déterminer l'essence physique des objets sensibles, qui ont rapport aux actions morales ; la matiere, par exemple, de quelques-uns des Sacrements.

La certitude métaphyſique eſt un ferme conſentement que l'eſprit donne à une vérité, qui ne peut être autrement qu'on la conçoit. Cette certitude eſt fondée ſur la nature des choſes & le rapport eſſentiel qu'elles ont enſemble. Ainſi nous ſommes métaphyſiquement certains que Dieu exiſte, qu'il eſt bon, juſte, Tout-puiſſant, parce qu'il eſt l'Etre par eſſence, & qu'il n'eſt pas poſſible de concevoir un Dieu, qui ne ſeroit pas bon, juſte, &c.

La certitude morale eſt un ferme conſentement, qu'on donne à une vérité, dont on ne peut douter raiſonnablement, quoiqu'abſolument parlant il ne ſoit pas impoſſible, que la choſe fût autrement. Ainſi l'on doit croire un fait public & ſenſible, qui nous eſt atteſté par pluſieurs témoins dignes de foi, & qui n'ont aucune raiſon de nous en impoſer. Il eſt moralement impoſſible qu'un pareil témoignage ne ſoit pas conforme à la vérité.

Il y a différents degrés dans la certitude morale, proportionnés à la matiere qui en eſt l'objet & à la nature des preuves, ſur leſquelles cette certitude eſt fondée. Elle eſt plus ou moins forte, ſuivant que ces preuves ſont plus ou moins démonſtratives. Elle peut quelquefois s'élever juſqu'à un degré de force, qui égale la certitude métaphyſique, au moins quant à l'impreſſion qu'elle fait ſur l'eſprit, & la fermeté du conſentement qu'on y donne.

Ceci ſuppoſé, on demande 1°, ſi la conſcience peut quelquefois atteindre juſqu'à la certitude métaphyſique? 2°. Si cette eſpece de certitude dans les principes eſt néceſſaire pour agir. 3°. En cas qu'elle ne le ſoit pas, comme nous le dirons, ſi elle doit être ſuppléée par une certitude morale.

Nous avons déja établi dans les Conférences ſur les Loix, les principes qui ſervent à décider la premiere partie de cette Queſtion. Nous y avons prouvé que les premiers principes de morale ſont

métaphyſiquement certains ; qu'ils ſont fondés ſur les idées naturelles que nous avons du vice & de la vertu ; ſur celle de Dieu qui commande l'une, & défend l'autre ; qu'en vain on voudroit effacer de ſon eſprit ces idées du bien & du mal, les embaraſſer de difficultés, y répandre de l'obſcurité ; qu'elles y rentrent dans le temps même qu'on s'efforce de les écarter ; qu'elles percent au milieu des obſcurités dont on veut les envelopper ; que lors même qu'on ne ſait pas la réponſe aux difficultés, la perſuaſion, où l'on eſt de la vérité du principe, n'en eſt point ébranlée ; parce qu'on ſent bien que ce ne ſont que des difficultés, des ſubtilités, qui n'affoibliſſent point la force des preuves de ces vérités, ni l'impreſſion qu'elles font ſur l'eſprit. Auſſi ces principes ſont pour la plûpart les mêmes chez tous les peuples, qui font uſage de la raiſon. Les Payens les ont enſeigné, auſſi bien que ceux qui ont eu la connoiſſance du vrai Dieu : & l'exemple contraire des Dieux qu'ils adoroient ne les avoit pas fait oublier. Et en effet ces Philoſophes audacieux, qui dans ces derniers temps ont ébranlé toutes les vérités, ont reſpecté communément les grands principes de la morale ; trop évidents pour être conteſtés.

Nous ſommes donc métaphyſiquement certains, que les actions conformes à ces principes ſont bonnes & honnêtes ; & que les actions contraires ſont répréhenſibles : que les actes de juſtice, par exemple, par leſquels ont rend à chacun ce qui lui appartient ; de charité par leſquels on ſoulage des malheureux ; de bienfaiſance, de religion, d'humanité, ont un caractere de bonté qui leur eſt eſſentiel, qu'on ne peut méconnoître. Notre conſcience ne peut ſe diſpenſer de rendre témoignage à la vérité de ces principes. Elle voit clairement qu'ils ſont juſtes, raiſonnables, conformes aux vrais intérêts de l'homme, qu'elle ne peut s'égarer en les ſuivant ; & elle ne peut ſe juſtifier à ſoi-

même ses désordres, lorsqu'elle s'en écarte.

2°. Quoique nous puissions quelquefois atteindre jusqu'à une certitude métaphysique par rapport aux regles des mœurs, & aux principes de nos actions, il s'en faut beaucoup que cette certitude soit toujours nécessaire pour se déterminer à agir. Dieu n'oblige point à l'impossible. Or, très-souvent cette certitude absolue n'est pas à notre portée. Il n'est pas possible d'avoir sur-tout des démonstrations, & il seroit aussi déraisonnable de n'admettre que cette espece de preuves dans la morale, que de se contenter de vraisemblances dans les mathématiques. Dans chaque chose, dit saint Thomas (*a*), il faut se contenter de la certitude qui y convient; si pour agir il falloit attendre une certitude métaphysique, on ne pourroit presque jamais rien faire. En effet dans l'ordre de notre vie souvent il s'agit de loix positives, du sens qu'on leur doit donner, des circonstances où elles obligent, de la fin qu'on s'y doit proposer. Comment s'élever jusqu'à une certitude métaphysique dans des choses qui n'en sont pas naturellement susceptibles? Pour les principes mêmes les plus métaphysiquement certains, l'application que nous en faisons au détail de nos actions, n'a pas le même degré de certitude.

3°. L'impossibilité d'atteindre dans nos actions à une certitude métaphysique, qui nous assure de leur bonté, oblige nécessairement de se contenter d'une certitude morale, proportionnée à la nature des choses; certitude non absolue & infaillible, mais certitude humaine & qui a un rapport naturel aux mœurs; certitude prudente, & regle de conduite, avouée & autorisée par la raison & la religion (*b*).

(*a*) Indisciplinati animi est quærere certitudinem ultra exigentiam materiæ, æquè enim vitiosum est persuadentem, quærere mathematicam, & moralem, demonstrationem. *S. Th.* l. 1. *Eth.* & 1. 2. *Q.*

(*b*) Notandum secundùm

4°. Cette certitude morale est absolument nécessaire pour se déterminer, toutes les fois au moins qu'on y peut atteindre, ce qui est la situation ordinaire ; car il ne peut être permis de se conduire à l'aveugle au moins si l'on n'y est forcé par des circonstances singulieres, où encore il y a des regles certaines qu'il faut suivre. Or, ce seroit agir à l'avanture que de le faire, sans être assuré, autant qu'on le peut, que ce que l'on fait est bien & conforme aux regles des mœurs. *Que la parole de la vérité*, dit l'Esprit-Saint, *précede toutes vos œuvres, & qu'un conseil stable* (a), c'est-à dire des principes assurés, *reglent toutes vos actions*. Pour agir prudemment il faut donc, suivant l'oracle de l'Esprit-Saint, porter en soi-même un jugement ferme & assuré, que ce qu'on fait n'est point un péché ; ce qui suppose nécessairement une certitude morale. C'est cette foi, cette persuasion prudente, qui doit accompagner & diriger nos actions, & qu'exige le saint Apôtre pour qu'elles soient bonnes & agréables à Dieu. Sur quoi il ne faut pas ici confondre deux choses très-distinguées, l'action que nous faisons, & notre état, & nos propres dispositions en la faisant. La certitude morale que nous exigeons n'a pour objet que la regle de nos actions, & la conformité de celle que nous faisons avec cette regle. Il s'agit, par exemple, d'une convention, d'un contrat ; nous n'en pouvons faire aucun, que nous ne soyons assurés que

cancellarium (Gerson) quòd certitudo quæ requiritur in materiâ morali non est certitudo evidentiæ sed probabilis conjecturæ . . . non consurgit certitudo moralis ex evidentiâ demonstrationis sed ex probabilibus conjecturis magis ad unam partem quam ad aliam se habentibus. *S. Ant. p. 3. tit. 10. §. 10.*

(a) Ante omnia opera tua verbum verax præcedat te, & ante omnem actum consilium stabile *Ecc. 37. v. 20.*

le contrat eſt véritablement légitime, & que celui que nous nous propoſons de faire, ne renferme rien de contraire à la nature de ce contrat, & qui puiſſe le rendre illicite.

Mais il eſt bien des circonſtances, ſur-tout dans les actions de pieté, où nous ne pouvons pas avoir la même aſſurance de la maniere dont nous nous en acquittons. Il faut certainement faire ce qu'on peut pour faire bien, ce qu'on ne peut douter être un bien. Mais malgré l'aſſurance morale, qu'on a de la bonté de ſes actions en general, on n'en doit pas moins opérer ſon ſalut avec crainte & avec tremblement (*a*), parce qu'on n'a pas la même aſſurance que ce qui eſt bon en ſoi, on ne le gâte par des circonſtances qui s'y joignent, ou des vues moins pures qu'il le faudroit & qui nous échappent, ou par la maniere dont on le fait. Nous pouvons même nous tromper dans le jugement que nous portons, nous imaginer avoir atteint cette certitude morale, & la manquer (*b*). Elle eſt néceſſaire pour agir. Et l'on ne peut prudemment rien faire ſans s'en aſſurer : mais l'on peut ſe flatter ; & nos jugements ne ſont rien moins qu'infaillibles. C'eſt pourquoi, comme le ſaint homme Job, nous devons craindre pour toutes nos œuvres (*c*) ; & quand même nous pourrions dire comme ſaint Paul (*d*), que notre conſcience ne nous reproche rien, il ne nous faut pas moins ajouter, comme lui, & plus juſtement encore, que nous ne ſommes pas pour cela juſtifiés. Car qui ſait s'il eſt digne d'amour ou de haine (*e*).

(*a*) Cum metu ac tremore ſalutem veſtram operamini 1. *Petr.*

(*b*) Delicta quis intelligit.

(*a*) Verebar omnia opera mea. *Job.* 9. *v.* 28.

(*b*) Nihil mihi conſcius ſum, ſed in hoc juſtificatus non ſum. 1. *Cor.* 4. c'eſt-à-dire, ſuivant l'interprétation de S. Baſile, *conſtit. monaſt. c.* 2. multa peccata non intelligo.

(*c*) Neſcit homo an amore an odio dignus ſit. *Eccl.* 9.

Ce n'eſt pas que Job & le ſaint Apôtre euſſent cru pouvoir riſquer des actions, de la bonté deſquelles ils n'euſſent pas été moralement aſſurés. Mais l'un & l'autre étoient trop humbles, pour ne pas craindre de s'être mépris dans l'application particuliere des regles & des principes; & d'avoir regardé comme moralement certain ce qui ne l'étoit pas, ou d'avoir fait d'une maniere peu digne de la ſainteté de Dieu, ce qu'ils ne pouvoient pas douter être conforme à ſa volonté ſainte. Ainſi l'humilité chrétienne, & la certitude morale que nous exigeons, ſe concilient très-bien. On n'eſt jamais pleinement ſûr de ſoi. Mais on doit l'être de la bonté de la regle qu'on ſuit, & de la conformité de l'action qu'on fait avec cette regle.

Ce que dit le Sage, que les penſées des hommes ſont timides & leur prévoyance ſujette à la mépriſe (*a*), regarde moins les actions qu'ils font dans l'ordre des mœurs, & la qualité morale de ces actions, que les entrepriſes qu'ils forment, & le ſuccès de ces entrepriſes, qui ſouvent manquent par des circonſtances imprévues, & qu'ils n'avoient pû deviner, malgré les précautions de prudence qu'ils avoient priſes, pour en aſſurer le ſuccès. Dans toutes nos entrepriſes nous devons nous comporter avec une eſpece de timidité; ne compter abſolument ſur rien; les meſures les plus juſtes peuvent manquer; les deſſeins les mieux concertés peuvent échouer. Mais incertains du ſuccès, nous pouvons n'en être pas moins aſſurés, ſi nos intentions ſont droites, nos entrepriſes juſtes & équitables.

On auroit tort d'alléguer ici l'incertitude qui regne dans toutes les ſciences, dont la morale ſe reſſent comme les autres & le partage des ſentiments ſi commun parmi les Auteurs. Ceci prouve ſeulement la foibleſſe de l'eſprit humain, & que tout n'eſt pas également clair & évident. Mais au

(*a*) Cogitationes hominum timidæ. *Sap.* 9. 14.

milieu

milieu de cette incertitude, malgré cette diversité d'opinions, malgré les doutes qui peuvent survenir, & les difficultés particulieres que souffrent certaines matieres, on peut s'assurer de ce qu'on doit faire ; & lorsqu'on a pris toutes les mesures dont on étoit capable pour ne se point méprendre, quoiqu'on puisse se tromper dans le parti auquel on se fixe, on n'en est pas moins sûr que Dieu n'imputera point un erreur involontaire, & dont on n'a pû se garantir. Aussi cette certitude morale dont nous parlons, n'est pas toujours une certitude pleine & absolue, mais une certitude proportionnée à la nature de nos connoissances, & de l'intelligence humaine ; certitude entiere & parfaite dans les matieres qui en sont susceptibles ; certitude imparfaite & d'opinion dans celles, sur lesquelles nous ne pouvons former que des opinions. Cette certitude ne peut alors aller jusqu'à nous assurer pleinement de la vérité de ces opinions, mais seulement que nous ne péchons pas, en suivant celle pour laquelle nous nous déterminons : parce que Dieu ne nous ayant pas donné plus de lumieres, il n'exige rien autre chose de nous, sinon que nous y conformions notre conduite : il ne peut commander l'impossible. Ceci suppose évidemment que nous nous déterminons pour celle qui nous paroit mériter la préference, ou à titre de plus grande sûreté, ou à titre de plus grande probabilité : sans quoi nous ne ferions pas tout ce que nous pouvons pour atteindre la vérité, & assurer la bonté de nos actions.

La certitude morale que nous exigeons ici, n'est point impossible. Il n'est personne qui ne puisse se la procurer dans un degré suffisant pour ne pas pécher en agissant ; puisque l'ignorance invincible excuse ceux qui ne pourroient pas l'atteindre : point de matiere qui ait pour objet les mœurs & les regles de condui-

te où l'on ne puiſſe y arriver de la même maniere. Pour former cette certitude dans une perſonne éclairée, on ne demande que le ſoin de s'inſtruire, autant qu'elle le peut & que le comporte la nature de l'action qu'elle ſe propoſe de faire, & qu'elle ſoit fidele à écouter ſur ce point le témoignage de ſa conſcience, & à en ſuivre les lumieres. Des perſonnes groſſieres trouvent dans l'aſſiduité aux inſtructions publiques, dans les avis de leurs Paſteurs, qui ſont à leur égard les interprètes de la volonté de Dieu, des ſecours puiſſants pour acquérir les connoiſſances néceſſaires pour ſe conduire, éclaircir leurs doutes, & s'aſſurer de ce que Dieu attend & exige des perſonnes de leur condition. Ainſi Dieu ne nous demande rien, dont nous ne puiſſions nous aſſurer moralement. Dans les choſes claires, faciles, leur évidence & leur clarté nous en inſtruiſent d'une maniere, qui eſt à la portée de tout le monde. Dans les choſes difficiles & embarraſſées, en conſultant & en examinant avec attention, on parvient à la connoiſſance de la vérité, autant qu'il nous eſt néceſſaire pour nous conduire ſûrement. Dans les faits, dont Dieu exige la créance, nous avons la preuve du témoignage; & ce témoignage ſe trouve avoir une force proportionnée au degré de ſoumiſſion que Dieu exige. Dans l'interprétation des loix, le ſentiment des Docteurs nous ſert de regle; dans les principes de morale, les lumieres naturelles; dans les vérités de foi, la révelation & l'autorité de l'Egliſe; juſques dans les choſes probables la plus grande probabilité; enfin dans les choſes même douteuſes nous avons la reſſource du parti le plus ſûr, qui n'expoſe à rien.

L'adminiſtration & la réception des Sacrements, qui demandent des diſpoſitions & ſur-tout l'état de la grace pourroient ici former une difficulté particuliere. C'eſt néanmoins toujours le même principe. On ne peut licitement les adminiſtrer & les

recevoir qu'on ne soit moralement certain, que cette administration & cette réception est en soi une bonne action ; qu'on ne s'assure de ce qu'on peut s'assurer en ce genre, tant sur la matière & la forme, les rits essentiels, le pouvoir de les administrer, & en cas qu'on ait perdu la grace, qu'on n'ait employé les moyens nécessaires pour la recouvrer ; tels que la réception du Sacrement de Penitence. Or, on est moralement certain qu'un Sacrement ainsi reçu & administré est une action très-sainte. Mais de savoir si nos dispositions intérieures, sont telles que nous le croyons, nous ne pouvons pas en avoir une pleine assurance, l'état de la vie présente ne la comporte pas. Cependant nous devons faire ce qui dépend de nous pour nous établir dans les dispositions nécessaires ; d'où naît une espece de certitude morale, proportionnée à l'objet, fondée sur la bonté paternelle de Dieu, sur les mérites de Jesus-Christ, & le témoignage de notre conscience. Et elle suffit, toute imparfaite qu'elle est, pour nous rassurer & nous diriger sûrement. Car comme le dit Concina (*a*), *certitudo moralis, quæ conjecturis & rationibus talibus nititur, quæ hominem securum reddant, & an ietatem excludant, non tamen omnem formidinem expellunt & talis est, quam materiæ fert conditio, sufficiens est regula bonæ de operationis.*

Comme la certitude morale a différents degrés, dans les actions essentielles & décisives pour le salut il est de la prudence chrétienne de ne rien négliger pour se procurer une assurance proportionnée à l'importance de ces actions. Il en est même qui de leur nature en demandent une très-grande, comme le serment, qu'on ne peut légitimement faire à cause du respect qui est dû au nom de Dieu, qu'on appelle alors en témoignage de la

(*a*) De probabilit. *L.* 3. *c.* 2. §. 1. *n.* 1. & 3. & §. 2. *n.* 4.

vérité qu'on assure, à moins qu'on n'en ait une certitude parfaite & personnelle (*a*). Sur ce qu'on a vu & ce qu'on a entendu, on ne peut attester que ce qu'on a réellement vu ou entendu, sans y rien ajouter par des conjectures, quelque probables qu'elles puissent être. Et c'est à quoi on doit faire singulièrement attention, dans les affaires de grace & de justice, où les formes judiciaires exigent des témoignages favorables sous la religion du serment. Ceux qui par amitié ou par complaisance, se prêtent à faire ces serments sur la bonne foi de ceux qui les ont invités à les faire, sans avoir une certitude personnelle de la vérité qu'ils attestent, risquent plus qu'ils ne pensent. La loi, qui exige le serment, peut bien être dégénerée en formalité. Mais le serment en lui-même ne peut jamais l'être. Il demande une vraie certitude (*b*), intérieure & personnelle. Le rapport que d'autres nous font d'un fait qui s'est passé sous leurs yeux peut bien nous le faire croire ; nous pourrions même en quelques circonstances jurer que nous le croyons ; mais comme le témoignage des hommes sur les faits ordinaires peut être sujet à la mépriſe, nous ne pouvons légitimement attester la vérité de ces faits, sur lesquels les témoins ont pû se tromper eux-mêmes, & peut-être vouloir nous tromper.

(*a*) Etiamsi habeat rationem probabilem credendi, tamen non habet certitudinem... Ad testificandum nomine Dei aliquid, requiritur verissima certitudo, ut patet de juramento ... non licet enim juramento, id est, Dei testimonio uti in re, quam opinamur veram, sed solum in re quam certissimi sumus esse veram. *Bellarm. de sacr. in Gen. l. 1. c. 16.*

(*b*) In juramento est periculum magnum, tum propter Dei magnitudinem cujus testimonium invocatur, tum etiam propter labilitatem linguæ humanæ, cujus verba juramento confirmantur, & ideo hujusmodi (veritas, judicium & justitia) magis requiruntur ad juramentum, quam ad alios humanos actus. *S. Th. 2. 2. Q. 89. art. 3. ad 3.*

Car c'eſt en fait de ſerment une maxime avouée & inconteſtable, que nous ne pouvons affirmer légitimement par ſerment d'une choſe, que ce qui nous en eſt connu par des preuves certaines & évidentes.

D'où nous concluons, qu'on ne peut en conſcience ſigner le formulaire, à moins qu'on ne croye intérieurement & qu'on ne ſe tienne bien aſſuré, que les cinq fameuſes Propoſitions ſont extraites du Livre de Janſénius, & que ce qui dans ces Propoſitions eſt condamné comme hérétique, eſt hérétique dans le ſens qu'elles y ſont enſeignées. Car c'eſt ce qu'on atteſte par ſerment en ſignant le formulaire; & conſéquemment ceux qui le ſignent ſans cette perſuaſion intime & cette aſſurance, ſont de vrais parjures. Cette obſervation eſt ici d'autant plus importante, que la ſignature du formulaire eſt plus néceſſaire, & plus univerſellement pratiquée. L'Egliſe l'exige comme un ſceau de Catholicité, ſans lequel elle ne croit perſonne digne de ſa confiance, ni habile à aucuns emplois ni à aucun miniſtere Eccleſiaſtique. Les fideles peuvent bien s'en aſſurer ſur la loi qu'elle en porte. L'Egliſe eſt ſainte, elle ne peut commander un faux ſerment. Mais ceux qui ne croyent pas devoir s'en aſſurer abſolument ſur ſon témoignage & ſon autorité, & qui penſent que l'Egliſe s'eſt trompée en ce point, & néanmoins ſignent le formulaire, ſe rendent évidemment coupables d'un ſerment téméraire & faux, au jugement de leur conſcience. Car par le formulaire on jure qu'on croit que le Livre de Janſenius renferme une doctrine hérétique, & ſi on ne la croit pas, on atteſte par ſerment le menſonge le plus formel. Ni la néceſſité des circonſtances, ni encore moins des vues d'intérêt, ni l'obéiſſance aux Supérieurs particuliers qui y engagent, ne peuvent excuſer un parjure auſſi marqué, & auſſi poſitif. S'agit-il de la vie même, rien ne peut au-

toriſer à faire un faux ſerment, en jurant qu'on croit ce qu'on ne croit pas.

Il reſte ici une difficulté au ſujet des ſcrupuleux ; comment des gens de ce caractere peuvent-ils ſe former une conſcience certaine, toujours agités, toujours inquiets, toujours craignant qu'il n'y ait du péché dans les choſes mêmes les plus innocentes ? Si pour agir il faut qu'ils s'aſſurent de la bonté de leurs actions, ou ils ſeront arrêtés à chaque pas, ou ils pécheront dans tout ce qu'ils font, dans la triſte ſituation où ils ſont réduits, & c'eſt-là rendre leur état, aſſez à plaindre, bien plus déplorable encore. Auſſi ne prétendons-nous pas qu'on doive juger des perſonnes ſcrupuleuſes, comme de celles qui ont l'eſprit calme & tranquille, ni les conduire par les mêmes regles. Mais celles qu'on leur donne pour ſe décider ſont capables de leur procurer une certitude morale proportionée à leur ſituation. Car la principale de ces regles, c'eſt de ſe conduire moins par leurs propres lumieres, que par le conſeil d'autrui & d'un directeur choiſi en vue de Dieu & du ſalut : leurs lumieres particulieres ne ſont pas aſſez claires ni aſſez dévelopées pour les éclairer & les diriger ; elles leur ont trop ſouvent repréſenté comme criminelles des actions qu'on leur a prouvé être excuſables ou même innocentes. Il leur faut donc un guide, un conſeil, que la néceſſité d'agir & l'impoſſibilité de le faire prudemment au milieu de leurs continuelles perplexités leur rendent indiſpenſable. On ne leur dit pas, n'écoutez pas la voix de votre conſcience, agiſſez ſans crainte dans l'incertitude où elle vous laiſſe, juſqu'à ne pouvoir diſcerner ſi ce que vous faites eſt bien ou mal : mais dépoſez ces doutes ; mépriſez vos ſcrupules ; formez votre conſcience non ſur le rapport qu'elle vous fait des choſes, rapport dont vous devez vous défier, mais ſur la déciſion d'un directeur pieux & éclairé. Il eſt ſenſible que Dieu leur en fait un de-

voir, en les mettant dans un état où il leur refuſe les lumieres néceſſaires pour ſe conduire elles-mêmes (*a*); c'eſt un chemin pour eux également ſûr & abrégé; le Directeur s'aſſure de ce qu'elles doivent faire, & cette aſſurance paſſe dans leur eſprit & dans leurs actions. Ainſi la regle générale ſubſiſte toujours, & ſe vérifie dans les regles particulieres qu'on donne aux perſonnes ſcrupuleuſes.

Concina fait ici une obſervation qu'on ne doit pas négliger dans la pratique, c'eſt qu'on eſt quelquefois trompé ſur l'état des perſonnes, qu'on regarde comme ſcrupuleuſes, & qui ne ſont rien moins. Elles ont bien les inquiétudes des ſcrupuleux ſur certains articles, mais non leur délicateſſe de conſcience; leurs embarras & leurs troubles, mais non leur vertu; la même confuſion d'idées, mais non leur exactitude à remplir leurs devoirs. On a ſouvent éprouvé après un examen plus ſérieux & plus exact, que leurs inquiétudes étoient plus fondées qu'on ne penſoit, & que ſi à quelques égards elles prenoient trop d'allarmes, elles étoient trop minutieuſes, cela venoit plutôt de foibleſſe naturelle de l'eſprit, que de droiture & de vertu; de tiédeur & de lâcheté ſur pluſieurs articles, que de ferveur & de zele ſur ceux mêmes, qui les troubloient mal-à-propos.

(*a*) Scrupuloſi... attendant... quod ſequendo judicium Confeſſarii, communiter nullum erit peccatum in actione, vel ſi fortè actio erit contra legem, erit ipſis ignorantia invincibilis, quia conſcibuntur omnia media adhibuiſſe, quæ Doctores dicunt eſſe adhibenda ſcrupuloſis... & manebit tutiùs ſequi judicium Confeſſarii: quia non ſequendo certò peccatur: ſcrupuloſus enim non tantùm poteſt, ſed etiam tenetur ſub peccato acquieſcere judicio Confeſſarii.. & deponere conſcientiam ſcrupuloſam, cùm remoras & anxietates cauſet in vitâ ſpirituali. *Daltman, de conſc. Q. 4. obſerv. 10.*

SEPTIEME CONFÉRENCE

Sur les opinions probables.

PREMIERE QUESTION,

Qu'eſt-ce que la Probabilité?

NOUS entrons ici dans la matiere de la probabilité. C'eſt l'une des plus importantes de la morale. C'eſt du moins celle, qui depuis plus d'un ſiecle à fait plus de bruit dans l'Egliſe. Nous tâcherons de traiter toutes les queſtions qui la concernent, avec la modération que doivent avoir ceux qui cherchent la vérité, & nous nous bornerons à établir les vrais principes, conformément aux déciſions de l'Egliſe. Ce ſont les oracles que doivent conſulter tous les Auteurs, & les regles de conduite que les fideles doivent ſuivre. A la faveur de cette lumiere, nous marcherons en ſûreté, en nous éloignant conſtamment de ce qu'elle condamne, & en ſuivant fidélement les inſtructions qu'elle nous donne ſur le choix des opinions probables. L'Egliſe parle également, lorſqu'elle cenſure l'erreur,

& qu'elle montre la conduite qu'il faut tenir cette observation est très-importante.

ARTICLE I.

Qu'est-ce qu'une opinion probable, & combien en distingue-t-on de sortes?

ON peut se trouver dans quatre situations différentes, par rapport aux actions bonnes ou mauvaises dans l'ordre des mœurs & de la conscience. Car ou l'on en connoît bien la nature, la bonté ou la malice, & cela d'après les regles infaillibles de nos connoissances, l'évidence, la révélation & l'autorité de l'Eglise. C'est ce qui s'appelle l'état de certitude. Ou l'on a des raisons qui se contrebalancent mutuellement, & c'est l'état de doute (*a*). Mais comme ces raisons, sans être absolument décisives, peuvent être supérieures & plus fortes pour un parti que pour un autre; c'est ce qui forme une opinion, & ce qui a donné naissance à la doctrine des opinions probables, qui le sont plus ou moins, selon qu'elles sont appuyées sur des raisons plus ou moins fortes (*b*).

Il seroit sans doute à souhaiter, que nous pûssions toujours connoître clairement & certainement,

(*a*) Intellectus ratione innititur, fides autoritate, opinio sola verisimilitudine: habent duo illa certam veritatem, sed fides clausam & involutam, intelligentia, nudam & manifestam: cæterum opinio, nihil certi habens, veritatem per similia quærit. *S. Bern. de consid. l. 5. c. 2.*

(*b*) Quidam actus intellectûs habent cogitationem informem, absque firmâ assensione, sive in neutram partem inclinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent, sed tenentur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti: sive uni parti adhæreant cum formidine alterius, quod accidit opinanti. *S. Thom. 2. 2 Q. 11. art. 1.*

ce que nous devons faire ou éviter. Mais telle eſt la foibleſſe de nôtre eſprit ; nous ne voyons ſouvent les choſes que d'une maniere imparfaite. Il eſt vrai que pour les actions communes & ordinaires , ſur-tout celles qui ſont importantes , Dieu nous a départi une portion de lumiere ſuffiſante , pour en connoître la nature , autant qu'il eſt néceſſaire pour le réglement de nos mœurs. La raiſon, aidée & perfectionnée par l'inſtruction, ne nous laiſſe ignorer aucun de nos devoirs. Il eſt difficile de nous y méprendre, dès que nous cherchons la vérité ſincérement, & avec l'application qu'elle mérite. Ce que Dieu demande de nous au-delà , la foi nous l'enſeigne ; & ſi elle laiſſe quelque obſcurité ſur le fonds des Myſteres , elle enſeigne clairement ce qu'il faut croire , la néceſſité de s'y ſoumettre , & les regles de conduite qu'il faut ſuivre. L'Egliſe , interprète infaillible de la révélation , eſt chargée de nous en inſtruire , & elle le fait d'une maniere proportionnée à la capacité des eſprits les plus ſimples, & des génies les plus ſublimes.

Mais , comme nous venons de le remarquer , & que l'expérience ne nous l'apprend que trop, il ne nous eſt pas donné en cette vie d'avoir des connoiſſances certaines de tout. Encore s'il ne s'agiſſoit que de vérités de pure ſpéculation , & indifférentes à la religion & au ſalut , nous ne ſerions pas fort à plaindre. Rien ne nous oblige de prendre parti à cet égard. Mais c'eſt des vérités de pratique & de morale qu'il s'agit quelquefois. Il faut bien alors nous laiſſer conduire par la portion de lumiere , qui nous en eſt donnée. Souvent la matiere , dont il eſt queſtion , n'en comporte pas davantage par rapport à nous ; ſoit à cauſe de ſon obſcurité , ſoit à cauſe de la foibleſſe de notre eſprit. En toutes choſes il faut ſavoir ſe borner & ſe proportionner à la nature des objets qui nous ſont préſentés , & à la maniere dont nous pouvons les connoître ;

& ce seroit tendre à l'impossible, que de ne vouloir agir qu'à la lumiere de l'évidence.

Mais dans les occasions, où nous sommes obligés de nous décider & d'agir en conséquence, lors même que la vérité ne se présente pas dans tout son éclat, nous n'en sommes pas réduits à la triste nécessité de ne nous déterminer qu'au hazard, ni livrés à un doute absolu & sans ressource; & si nous ne pouvons pas toujours prononcer sûrement sur la bonté ou la malice d'une action considérée en elle-même & en général, nous sommes néanmoins les maîtres de nous assurer de ce qu'elle est par rapport à nous, & du parti qu'il nous faut prendre. Au milieu de la plus grande incertitude, la voie du salut n'est point douteuse & incertaine. C'est ce qu'il nous convenoit d'observer avant toutes choses, & ce que nous allons montrer pour toutes les situations, où nous pouvons être par rapport aux opinions les plus douteuses.

Une opinion est un acte de l'esprit, qui embrasse un sentiment d'après des motifs, qui nous le font juger probable, sans néanmoins pouvoir nous assurer entiérement, qu'il soit certain & véritable (*a*). C'est pourquoi nous ne mettons point ici au nombre des simples opinions, celles qui sont appuyées sur des preuves si fortes, qu'elles ne laissent après elles aucun doute, & forment une évidence de fait. Telle est la connoissance que nous pouvons avoir de certains événements, de l'existence de quelques Villes célébres. Tout cela est si bien attesté, que les preuves que nous en avons font autant d'impression sur notre esprit, qu'une démonstration, & forment une certitude morale absolue, & qui écarte jusqu'au moindre soupçon d'erreur. Dans l'opinion on juge, on assure, mais cette assurance n'est pas

(*a*) Opinati seu probabile credere, est rem veram judicare, non rationibus certis, sed probabilibus, cum formidine partis contrariæ. *S. Th.* 2. 2. *Q.* 1. *art.* 4.

entiere, comme elle l'eſt dans les matieres évidentes ou certainement connues ; on ſent que la choſe n'eſt pas abſolument claire ; on a quelque légere crainte de ſe méprendre. Mais comme on veut, ou qu'il faut prendre ſon parti, on ſe détermine à celui pour lequel on croit devoir opiner. Si l'on a en même-temps quelque appréhenſion de n'avoir pas atteint la vérité, cette idee ne fait point rétracter le premier jugement qu'on a porté, parce qu'elle n'affoiblit point le motif ſur lequel il eſt fondé, & qui ne peut être raiſonnablement que la plus grande vraiſemblance de l'opinion, qu'on a embraſſée ; comme nous le prouverons évidemment dans la ſeconde Queſtion. Une opinion eſt probable, lorſqu'elle eſt appuyée ſur des raiſons, qui examinées ſérieuſement de bonne foi & ſans préjugé, ſont capables de faire impreſſion ſur un eſprit droit & qui ne cherche que la vérité, quoiqu'elles ne ſoient pas entiérement convaincantes.

On peut conſidérer une opinion ou en elle-même, où par rapport à nous. Il n'eſt point d'opinion, qui en elle-même & quant à ce qui en eſt l'objet, ſoit ſimplement probable. Toutes ſont vraies ou fauſſes. Point de milieu entre la vérité ou la fauſſeté : ainſi par rapport à Dieu il n'eſt point d'opinion. Il voit toujours les choſes telles qu'elles ſont avec la plus parfaite certitude. Pour nous la vérité ne brille pas à nos yeux dans tout ſon éclat : elle eſt quelquefois obſcurcie de tant de nuages, que nous ne pouvons ſur bien des articles que former des opinions, plus ou moins probables, ſans pouvoir nous élever juſqu'à une parfaite certitude. Ces opinions peuvent avoir divers degrés de vraiſemblance & de probabilités, ſoit qu'on les conſidere ſeules & ſans aucun rapport à d'autres, ſoit qu'on les compare enſemble.

L'opinion la plus probable ſur une certaine matiere, eſt celle qui eſt ſoutenue des raiſons & des

autorités les plus fortes. La moins probable est celle, qui a aussi des raisons & des autorités qui l'appuyent, mais moins fortes que celles de l'opinion contraire. Enfin lorsque, tout bien considéré, on voit une espece d'égalité entre les preuves de deux opinions opposées, alors ces opinions sont regardées comme également probables.

Une opinion est sûre lorsqu'elle ne renferme aucun danger de pécher. Une opinion comparée à une autre peut être plus sûre, de deux manieres relativement à la nature de celle à qui elle est comparée. Si celle-ci est sûre, l'opinion est plus sûre lorsqu'elle porte à ce qui est de plus parfait, & qui éloigne encore davantage du danger d'offenser Dieu. Lorsque toutes ne sont pas absolument sans ce danger, l'une est plus sûre que l'autre, quand elle écarte davantage ce péril, ou parce que le danger est moindre ou qu'il est plus éloigné; ou que le péché, auquel il peut exposer, est moins considérable. Tous ces caracteres réunis forment une opinion certainement plus sûre. Lorsqu'ils sont séparés, il en faut juger par les circonstances. En général on doit préférer une opinion où l'on risque moins, & qui n'expose qu'à un péché véniel, à celle où l'on risque d'offenser Dieu mortellement; quoique le danger du péché véniel soit plus prochain.

Parmi les opinions probables, il en est qui sont sûres dans la pratique, parce que, quoiqu'il en soit de leur vérité, on ne risque rien à les suivre. Ce sont celles qui décident en faveur de la loi, qui font un devoir d'y obéir, dans les cas même où l'obligation de cette loi n'est pas évidente. Ce parti n'expose à rien, & écarte jusqu'au danger de la transgresser. On fait alors sûrement tout ce qu'on doit faire, peut-être même au-delà de ce que la loi, dont il est ici question, prescrit. On pourroit se croire dans le cas de la dispense ou de l'exception; & l'on ne veut pas s'en servir. On ne fait pas seu-

lement bien, mais on ne peut mieux faire dans une pareille situation.

Il est d'autres opinions qui sont les moins sûres dans la pratique, parce qu'en les suivant on s'expose à pécher en manquant à un précepte ; ce sont celles qui restraignent l'obligation des loix, & par-là favorisent la liberté de l'homme, en lui faisant regarder comme permis, ce qui pourroit bien en soi ne pas l'être.

Il est aussi des opinions, qui, quoique contradictoires, ont chacune des inconvénients, & ne sont pas plus sûres les unes que les autres, parce qu'elles ont pour objet des loix, qu'on ne peut observer en même temps. Et cette situation n'est pas rare, elle se rencontre tous les jours dans les fonctions du S. Ministere, dans l'administration & le refus des Sacrements, dans les diverses opinions sur cette matiere, qui présentent toutes à titre de devoir la conduite qu'elles prescrivent, & font un péché, & souvent un péché très-grief à en tenir une contraire.

L'opinion la plus probable est quelquefois en même-temps la plus sûre, d'autrefois c'est l'opinion la moins probable qui a cet avantage. L'opinion, par exemple, des Théologiens qui croyent qu'on ne risque point de se rendre coupable de la réitération du baptême, en baptisant les enfants exposés aussi-tôt après leur naissance, lorsqu'on n'en a point d'autres preuves, que des billets qui attestent qu'ils ont été baptisés, est la plus sûre ; elle est aussi la plus probable. L'opinion au contraire, qui oblige les Ecclésiastiques à vivre de leur bien de patrimoine, lorsqu'ils en ont suffisamment, & à ne s'attribuer aucune partie du revenu des bénéfices dont ils jouissent, est certainement la plus sûre. Mais il est beaucoup plus probable, qu'un Prêtre qui sert à l'Autel peut vivre de l'Autel, pourvu que d'ailleurs il fasse un usage chrétien

des biens qui lui appartiennent, & qu'il a reçus de ses peres.

On distingue deux sortes de probabilités, l'une intrinseque, l'autre extrinseque. La premiere est celle qui est fondée sur des raisons, qui appuyent une opinion. Les lumieres naturelles, l'Ecriture, la Tradition, le commun enseignement des Peres, les decisions de l'Eglise, les Loix Canoniques, & en ce qui concerne les matieres temporelles les Loix politiques sont la source d'une morale éclairée & raisonnable, fournissent les preuves qu'on employe pour la fixer; & lorsque ces preuves, sans porter les choses jusqu'à l'evidence & la certitude, ont néanmoins un certain degré de force, elles forment ce qu'on appelle une probabilité intrinseque.

La probabilité extrinseque est fondée sur l'autorité des Docteurs, c'est-à dire, des Jurisconsultes en fait de Jurisprudence, des Théologiens en fait de dogmes & de morale, des Commentateurs lorsqu'il s'agit de l'interprétation d'un texte de l'Ecriture. Leur sentiment ne fait pas loi, mais on le respecte parce qu'on présume, qu'ils ne l'ont embrassé que pour de bonnes raisons, & qu'ils sont entrés dans l'esprit de la loi; sans quoi leur autorité seroit comptée pour rien. C'est pourquoi ces deux sortes de probabilités sont censées toujours réunies ensemble; & lorsqu'on est en état d'examiner & de peser les raisons, à proportion qu'elles paroissent moins concluantes, la probabilité extrinseque diminue en raison de la foiblesse des preuves. Au fonds les Docteurs n'ont personnellement aucune autorité; leur habilité seule & leurs lumieres donnent du poids à leurs opinions, mais autant seulement qu'on peut juger qu'ils voyent bien les choses; & qu'ils ont mieux saisi le vrai point de vue sous lequel on les doit envisager.

Une opinion est commune, lorsqu'elle est suivie

par un grand nombre d'Auteurs graves. Elle eſt la plus commune, quand elle eſt ſoutenue par le plus grand nombre. Il y a des probabilités abſolues, & des probabilités relatives. Cette diſtinction a ſon principal uſage, par rapport aux opinions, qu'on juge plus probables que les autres. Les opinions qu'on regarde comme les plus probables d'une probabilité abſolue, ſont celles qui en elles-mêmes, eu égard au mérite & à la force des preuves, ont ce caractere de ſupériorité ; & on doit porter ce jugement de toutes celles que les perſonnes les plus éclairees, & le ſentiment commun préſentent comme les plus vraiſemblables. Les opinions les plus probables d'une probabilité relative, ſont celles qu'un certain nombre de Docteurs particuliers ſeulement juge plus probables, que les opinions oppoſees. Comme ce n'eſt point préciſément en elle-même, qu'une opinion eſt probable ; mais uniquement par rapport à nos connoiſſances, il eſt très-poſſible que tous les hommes n'en portent pas un jugement uniforme ; que les uns jugent plus probable ce que d'autres croyent l'être moins ; que pluſieurs même erigent en vérité ce que pluſieurs autres déteſtent comme un erreur, ou en certitude ce que d'autres ne mettent qu'au rang des ſimples probabilités. Il peut auſſi arriver qu'en conſidérant la même choſe ſous divers points de vue, la même perſonne juge chacun des deux partis plus probables à divers égards. On peut, par exemple, en examinant le titre ſur lequel on poſſede un bien, croire qu'il eſt plus probable que ce titre ſouffre quelque difficulté, & que ſi cette difficulté eût été d'abord connue, on n'eût pas dû ſe l'attribuer à titre de propriétaire certain & incommutable. Mais parce qu'il n'eſt pas certain que le vice du titre ſoit eſſentiel, on peut juger en même-temps qu'on n'eſt pas tenu d'y renoncer & de reſtituer ; parce qu'on poſſede, & qu'en cas de doute & d'un

doute, qui survient à une possession de bonne foi, la condition du possesseur actuel est la meilleure.

Article II.

Quelles conditions sont nécessaires pour rendre une opinion véritablement probable ? Ces conditions suffisent-elles pour justifier toute opinion probable & la rendre une regle sûre de conduite ?

Ceux qui ont traité des opinions probables demandent, pour former une vraie probabilité, certaines conditions essentielles, qui paroissent devoir en prévenir tous les abus. Ces conditions sont en effet éblouissantes ; & elles en ont imposé aux défenseurs de la moindre probabilité. Il semble au premier coup d'œil, qu'une opinion qui les réunit ne peut avoir aucun venin, ni entraîner après elle aucun danger de pécher.

Car ils demandent d'abord, pour qu'on puisse prudemment juger une opinion vraiement probable, qu'on ait déposé tout préjugé, qu'on ne donne rien à la complaisance, qu'on ait examiné la question dont il s'agit avec toute l'attention qu'elle mérite, & toute l'application dont on est capable ; & qu'on ait d'ailleurs les lumieres & la capacité nécessaires pour en juger. Cette précaution est excellente, & elle est certainement d'une nécessité absolue dans la recherche de la vérité ; rien n'étant plus capable de nous égarer que la prévention & le défaut d'attention. Cette regle de prudence est encore plus nécessaire, lorsqu'on est forcé de se laisser conduire par de simples probabilités, qui ne peuvent donner aucune assurance, & sur lesquelles il est si facile de se méprendre.

Mais quel effet produira cette sage précaution ? Rien autre chose que de nous faire plus sûrement connoître le degré de probabilité de chaque opinion. Nous en jugerons plus sainement, nous découvrirons, si l'on veut, dans l'opinion la plus foible une vraie probabilité; mais nous n'en conclurons jamais que nous puissions la suivre, dans la concurrence d'une opinion plus probable & plus sûre.

Une seconde condition qu'ils demandoient, paroît donner plus de force à toute opinion véritablement probable & l'innocenter absolument ; c'est qu'une opinion ne mérite point ce titre, dès qu'elle est le moins du monde contraire à l'Ecriture, à la Tradition, aux décisions des Papes ou des Conciles, ou à la raison ; quelque grande que soit l'autorité de ceux qui la soutiennent, quelques forts que soient les motifs sur lesquels ils l'appuient. Avant, par exemple, que l'Eglise eût prononcé contre l'erreur des rebaptisants, le mérite, la science & la vertu de saint Cyprien, de Firmilien, des Evêques d'Afrique & d'Asie, les raisons dont ils soutenoient leur opinion lui donnoit un genre de probabilité, qui pouvoit excuser ceux qui la suivoient ; mais depuis que l'Eglise a parlé, cette probabilité s'est évanouie ; elle l'a perdue toute entiere. C'est une erreur, c'est un hérésie.

On doit dire la même chose, des questions de physique, qui peuvent avoir rapport aux vérités de foi, aux matieres des Sacrements. Quelque probables que paroissent certaines opinions de ce genre, il faut s'en tenir absolument à ce que l'Eglise a décidé ; & ces opinions ne peuvent être une regle, même probable, de conduite.

Cette seconde condition est certainement spécieuse. Il semble en effet au premier coup d'œil, qu'il n'y a aucun danger à suivre un sentiment qui n'est contraire ni à la raison ni à la foi, ni au jugement

ni à la pratique de l'Egliſe. Mais lorſqu'on examine les choſes de plus près, on reconnoît aiſément qu'il y a ici de l'équivoque. Car lorſqu'on parle des opinions probables, on ne regarde pas les choſes en elles-mêmes, mais relativement à nos connoiſſances & au jugement que nous en portons. Or, comme nos opinions peuvent avoir pour objet des préceptes contenus dans l'Ecriture, ou fondés ſur l'autorité de l'Egliſe, ou même de droit naturel, une opinion, toute probable qu'elle eſt, peut très-bien avoir une oppoſition réelle avec la foi ou la raiſon, quoiqu'elle ne nous paroiſſe pas en avoir; & dès qu'elle eſt la moins probable, il eſt bien plus vraiſemblable qu'elle y eſt effectivement oppoſée. Ainſi cette condition, réduite au ſens dans lequel on doit l'entendre, ne met point à couvert des inconvénients de la probabilité, les principes de la révelation, les maximes de la raiſon, les Commandements de Dieu, ceux de l'Egliſe, &c. & ſi l'on peut ſuivre toute opinion probable, on pourra ſouvent faire ce que la foi, la raiſon, ou l'Egliſe défendent, & cela lors même qu'on ſera perſuadé, qu'il y a plus de raiſon de le penſer, que de ne pas le croire. Nous n'avons garde de laiſſer penſer que ce ſoit là favoriſer tous les crimes condamnés par la religion & la raiſon. Car quel eſt le crime qui ne ſoit aſſez clairement réprouvé ou par l'Ecriture, ou par la Tradition, ou par l'Egliſe, ou par la raiſon, pour ne pas donner lieu à de ſimples opinions? Mais il y a dans ces crimes certaines manieres de les commettre; il peut s'y gliſſer certaines circonſtances, qui font douter ſi l'action eſt le crime, tel qu'il eſt défendu par les loix divines & humaines; ſi elle n'eſt point à certains égards excuſable; & c'eſt là où le probabiliſme a été ſujet à bien des abus, quelques efforts qu'ayent fait les Probabiliſtes les plus reſervés

pour les prévenir, & le resserrer dans des bornes convenables.

Et effectivement, qu'on suive les différentes propositions censurées par les Papes Alexandre VII, Alexandre VIII, Innocent XI, par le Clergé de France, & par les plus célebres Facultés de Théologie, on reconnoîtra qu'un très-grand nombre ont pour objet des préceptes importans de droit naturel, de droit divin, ou de droit ecclésiastique. Il y en a qui concernent la fornication, l'inceste, l'adultére, le duel, l'homicide, le parricide, les crimes même contre nature, le vol, le parjure, &c. & plusieurs autres qui font certainement partie du droit naturel. D'autres regardent la foi, l'espérance, la charité, les sacrements, la simonie, &c. ce qui fait partie du droit Divin. D'autres concernent le jeûne, l'abstinence, l'assistance à la sainte Messe, la confession & la communion Paschale, les bénéfices, & d'autres articles semblables, sur lesquels l'Eglise a fait des loix d'une étroite obligation. La probabilité ne sauve donc point les droits de la foi, de la raison, de l'autorité de l'Eglise; puisque l'Eglise a censuré comme y étant réellement contraires, tant de propositions, qui s'étoient introduites & accréditées à la faveur de la probabilité. L'inconvénient reste donc tout entier, non pas à la vérité, tel que l'a dépeint la malignité. Le fonds & l'essentiel de ces préceptes a toujours été reconnu. Les Probabilistes n'étoient pas des impies, des libertins; mais ils ne donnoient pas aux préceptes toute l'étendue qui leur convient; & que l'Eglise a constatée de maniere à confondre ces Casuistes, & à fermer la bouche à leurs défenseurs. Les mêmes inconvénients renaîtroient encore, dans ce qu'elle n'a pas eu occasion de décider, si on y appliquoit le même principe, dont le danger se trouve si clairement démontré, par la censure des opinions, auxquelles on avoit fait l'application.

Une troiſieme condition d'une opinion vraiement probable eſt qu'elle ſoit appuyée ſur des raiſons qui ayent de la force & de la ſolidité, & qui ſoient même d'un grand poids, lorſque la matiere eſt importante. Comme cette condition eſt la principale défenſe du probabiliſme, les nouveaux Probabiliſtes ont travaillé à la fortifier, en n'admettant au rang des opinions probables, qui puiſſent ſervir de regle de conduite, que celles qui ſont fondées ſur un motif grave & conſidérable, c'eſt-à-dire, qui ſollicite puiſſamment l'acquieſcement de l'eſprit. Et ils ne ſe contentent pas qu'il le ſoit en lui-même & abſolument, mais encore relativement aux motifs de l'opinion contraire. Ils demandent que dans le conflit des raiſons oppoſées, ce motif conſerve toute ſa force, en vertu de ſon poids tant abſolu que relatif, & nullement à raiſon de l'affection & de l'inclination déſordonnée de celui qui le propoſe, ou de celui à qui il eſt propoſé, en ſorte qu'il en puiſſe naître un jugement déterminé en faveur de cette opinion. Mais ce n'eſt-là qu'un palliatif très-inſuffiſant. Le foible du ſyſtème reſte toujours. Et ce motif grave, conſidérable, capable de faire impreſſion ſur un homme droit & éclairé après une mûre conſidération ne peut conſerver & n'a plus la même force, la même ſolidité, le même droit d'influer ſur notre jugement & de le déterminer, en concurrence de motifs d'une force & d'une ſolidité ſupérieures : on n'a fait qu'étayer un bâtiment ruineux.

Article III.

Quel uſage a-t-on fait dans les Ecoles de la Doctrine de la Probabilité pour la déciſion des queſtions de morale ?

Dans tous le temps, on a eu recours à la probabilité, pour décider les Queſtions de morale, qu'on ne pouvoit porter juſqu'à l'évidence. Mais on ſe comportoit à cet égard, comme dans tout le reſte. On ſavoit que la vérité ſeule avoit droit ſur les eſprits & ſur les cœurs des hommes ; qu'elle devoit être la regle de nos jugements & de notre conduite ; & on ſe croyoit obligé de la rechercher avec ſoin ; de la ſuivre lorſqu'elle ſe préſentoit avec évidence ; & lorſqu'on ne pouvoit pas l'atteindre, de s'en approcher le plus près qu'il étoit poſſible, en s'attachant à ce qui étoit le plus vraiſemblable. Ainſi ce qui en avoit moins le caractere étoit compté pour rien ; n'étoit pas même juge probable. C'eſt dans ce ſens que ſaint Auguſtin répondit à Creſconius, qui lui faiſoit une mauvaiſe chicane ſur ce qu'il avoit avancé, que le ſentiment, dont il prenoit la défenſe contre cet Hérétique, ne pouvoit être légitimement conteſté, & qu'il pouvoit bien plus probablement que Creſconius, s'autoriſer du ſuffrage de la tradition.

Le Gramairien Donatiſte, releva ce mot de *plus probablement*, & en voulut conclure que ſon opinion ne manquoit donc pas auſſi de probabilité, au jugement même de S. Auguſtin, qui ne préſentoit la ſienne que comme plus vraiſemblable. Le S. Docteur n'eut garde d'admettre cette conſéquence, & de ſe contenter d'une ſimple ſupériorité de raiſons. Et il répliqua que ce n'étoit point par forme de comparaiſon, qu'il avoit préſenté ſon ſentiment comme

plus probable, mais pour exclure de l'opinion de Cresconius toute espece de probabilité, & donner plus de force à sa preuve (*a*).

Aussi, lorsque les anciens Auteurs disent simplement qu'une opinion est probable, c'est pour signifier qu'elle doit être admise, & que le sentiment contraire ne doit pas être suivi; & il n'ont point connu de vraie probabilité dans un sentiment combattu par des raisons & des autorités plus fortes (*b*). Réflexion importante, qui anéantit toute probabilité moindre. C'est ainsi qu'on raisonna constamment en morale, jusque vers la fin du seizieme siecle. On commença alors à subtiliser sur la probabilité : comme tout sentiment probable n'a rien contre lui d'absolument décisif, & qui soit absolument certain, il se trouva des Casuistes, qui se hasarderent à soutenir, qu'on pouvoit suivre en conscience toute opinion, qui l'est véritablement.

Les difficultés qu'on rencontre si souvent dans la décision des cas de morale; le partage des Auteurs si peu d'accord sur tant de points; la crainte de rébuter les hommes, de qui on a quelquefois de la peine à tirer, ce qui est évidemment nécessaire pour le salut, contribuerent beaucoup à accréditer ce sentiment. L'idée qu'on se formoit de la proba-

(*a*) Quod si ego in his litteris (sacris) assuefactus, & illas, quas puer didici, obiitus, sic dixi; *objicitis traditionem, hanc ipsi vobis multo probabilius objicimus*, tanquam dicerem probabiliter, comparativum pro positivo ponens, non quia vos probabiliter, sed magis quia improbabiliter... quanquam nec in verbo secundùm Grammaticos me erraſſe reprehenderes, si verborum autores... recolere voluisses *Sic & ego potui dicere, traditionem vobis probabilius objicimus*. quamvis eam vos nobis non probabiliter objiceretis. *L. 3. contr. Cresc. c. 4.*

(*b*) Omnes antiqui, tam Theologi quàm Philosophi, probabile pro eo quod nunc probabilius dicitur frequentius usurpant. *Seraph. Peccinardus dogmat. Theolog. t. 1. p. 145.*

bilité, les conditions qu'on exigeoit pour rendre une opinion vraiment probable, l'exclusion de toute probabilité qu'on donnoit généralement à tout ce qui pouvoit être contraire aux dogmes de la foi, & aux bonnes régles, l'usage où l'on fût d'abord de n'appliquer le principe qu'à des sujets extrêmement problématiques, & sans conséquence pour les bonnes mœurs, empêcha qu'on ne fit attention aux inconvénients d'un système, qui n'en paroissoit point avoir.

En 1571, on suivoit encore dans les Ecoles le sentiment ancien; & Antoine de Cordoue qui écrivoit alors, témoigne, que tous les Théologiens enseignoient uniformément, que dans le concours des opinions probables, il falloit s'attacher à celle qui l'est davantage. Mais bientôt après, ce qui avoit passé jusques-là comme une maxime fondamentale & inconteſtable, éprouva quelques contradictions. On a accusé Barthelemy de Medina, Théologien de l'Ordre de saint Dominique, d'avoir le premier introduit l'usage de l'opinion moins probable *a*). Medina a eu des apologistes. Mais quoi qu'il en soit du premier Auteur, cette Doctrine une fois proposée eut bientôt la vogue. Et Salonius, Moine Augustin, assuroit en 1592, qu'elle avoit déja dans l'espace de 20 ans obtenu d'illustres suffrages. Née en Espagne, il ne paroît pas qu'elle ait eu ailleurs beaucoup de partisans avant le dix-septieme siecle: & même avant 1620, elle n'eut

a) Ex hoc nascitur magna quæstio utrum teneamur sequi opinionem probabiliorem, an satis sit sequi opinionem probabilem .... mihi videtur quod si opinio est probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita sit probabilior. 1. 2. Q. 19. *art.* 6. *concl.* 3. Le célebre Bannès dit à-peu-près la même chose. 1. 2. Q. 10. *art.* 1. *dub.* 3. *c.* 4. Aussi Concina très disposé à justifier Medina son confrere, convient-il que le probabilisme lui doit sa naissance. *Probabilismi ova posuit.*

pas

pas un grand éclat. Depuis, ses progrès furent très-rapides, mais son regne ne fut pas tranquille. A peine fut-elle sortie de la poussiere des Ecoles, qu'elle fut vivement attaquée. Les Curés qui sont chargés de la conduite des ames, en sentirent vivement les inconvénients, en poursuivirent en corps la condamnation, & on a encore une multitude de Mandements d'Evêques publiés en conséquence, au milieu du dix-septieme siecle, c'est-à-dire, moins de 40 ans après son introduction dans les Ecoles; elle est rejettée, & même flétrie dans ces Requêtes & ces Mandemens.

Ce ne fut que successivement par degrés & presque imperceptiblement, que le probabilisme tomba dans les excès, qu'on lui a justement reprochés. La premiere chose, qu'on établit après avoir commencé à subtiliser sur la probabilité, c'est qu'on peut suivre l'opinion la moins probable, lorsqu'à-peu-près tout est égal des deux côtés. Un principe hazardé une fois admis, mene plus loin qu'on ne s'imagine. Eh pourquoi, dit-on, s'il est permis quelquefois de suivre l'opinion la moins probable, ne le pourra-t-on pas toujours? pourquoi comparer si scrupuleusement les différents degrés de probabilité? Toute opinion véritablement probable fut donc jugée bonne, & une regle sûre de conduite.

Comme il y a une probabilité extrinseque fondée sur le sentiment des Docteurs, on fut dans la suite fort embarrassé à fixer le nombre des Docteurs suffisant, pour former une opinion probable. Les uns en demandoient plus, les autres en demandoient moins. Quelqu'un trancha la difficulté, & un seul Auteur grave lui parut, autant qu'il falloit, pour rassurer en fait de probabilité. Ce sentiment trouva quelques défenseurs; & quand il fut monté jusqu'à un certain nombre, toujours néanmoins assez borné, il crut pouvoir triompher

contre les Probabiliſtes rigides, par un argument ſingulier, *& ad hominem*. Vous convenez que vingt Docteurs ou environ ſuffiſent pour rendre probable l'opinion qu'ils ſoutiennent ; or, plus de vingt Docteurs enſeignent, qu'un ſeul Auteur grave peut faire une opinion probable ; cette opinion a donc toute la probabilité néceſſaire, pour être une regle ſûre de conduite.

On accuſe encore les Probabiliſtes relâchés, d'avoir ſoutenu, qu'un Paſteur ou un Confeſſeur interrogé ſur une matiere problématique pouvoit répondre pour ou contre, pourvu qu'il ne s'écartât point des bornes de la probabilité ; que, quand même il jugeroit plus probable le ſentiment rigide, il pouvoit, en donnant ſon avis, ſuivre l'opinion la plus douce ; parce que le Paroiſſien ou le Pénitent ne devoit point ſouffrir des idées particulieres de ſon Curé ou de ſon Directeur. D'où ils tiroient cette conſéquence ſinguliere, que lorſqu'une opinion ſévere pouvoit rebuter un Pénitent, qui veut ſe ſauver tout ſimplement, & à moins de frais qu'il eſt poſſible, il y auroit de la dureté & de l'imprudence, peut-être même du péché & un défaut de charité, de ne pas lui faire connoître qu'il y a un Auteur grave, qui décide d'une maniere conforme à ſes deſirs. On ajoute que quelques-uns ont enſeigné, qu'un Juge pouvoit ſe décider pour quelque opinion probable que ce pût-être, quand même il ne la croiroit pas la plus probable ; & que s'il ſe trouvoit embaraſſé ſur le choix, il pouvoit recevoir des préſents de l'une des parties, & faire pancher ſans injuſtice la balance en ſa faveur.

Enfin on reproche aux Probabiliſtes, d'avoir manqué de reſpect pour les anciens Théologiens ; de n'avoir preſque laiſſé à ces Auteurs que le mérite d'être les dépoſitaires des dogmes de la foi ; d'avoir prétendu que ſur les cas de conſcience c'é-

toit les Docteurs modernes qu'il falloit consulter par préférence ; & que ceux-ci avoient traité cette matiere, avec plus d'ordre, de méthode & de précision. Ce dernier article renferme quelque chose de vrai. Car les anciens Peres n'ont point fait de sommes de cas de conscience. Mais les vrais principes se trouvent dans leurs Ouvrages ; & les Casuistes modernes ne se sont égarés que pour ne les avoir pas assez étudiés.

Ils ne pouvoient néanmoins disconvenir, que plusieurs de ces Casuistes n'eussent quelquefois avancé des propositions d'une morale très-relâchée ; mais ces méprises étoient, disoient-ils, des appanages de l'humanité, & ne devoient donner aucune atteinte à leur autorité ; & puisque ces opinions, le saint Siege si zélé pour la pureté de la morale n'avoit pas jugé à propos de les condamner, ce seroit dans les particuliers une témérité inexcusable de prévenir son jugement, en les regardant comme erronées ou scandaleuses.

On ne s'est point borné à ces reproches ; on a fait la probabilité responsable de tous les désordres du relâchement des mœurs & de la discipline, de la funeste complaisance des Confesseurs dans le Sacrement de la Pénitence, des absolutions précipitées données indiscrettement à tous les pécheurs dans l'habitude même, ou dans l'occasion prochaine du péché, du mépris & de la transgression des loix les plus saintes. Mais ici il y a un juste milieu à garder ; & en convenant que ces accusations étoient bien fondées, il ne faut pas faire le mal beaucoup plus grand qu'il n'étoit, en rejettant la faute d'un assez petit nombre de coupables sur le commun des Casuistes ; & il est certain que les plus célebres d'entre les Probabilistes, étoient innocents de ces excès. Nous ne les avons même ici rapportés que pour leur rendre cette justice.

Car 1°. on n'a pas toujours bien saisi le vrai sentiment de ces Auteurs, & plusieurs d'entr'eux, en enseignant qu'on peut suivre l'opinion la moins probable, ne l'entendoient pas de celle qui l'est *subjectivè*, pour nous servir des termes de l'Ecole, c'est-à-dire, qu'on juge soi-même moins probable que l'opinion contraire. Ils disoient seulement, que dans une Question controversée on peut suivre ce qu'on croit de mieux, quoiqu'il ne le soit peut-être pas *objectivè*, c'est-à-dire, en soi-même, au jugement du commun des Docteurs. La bonne foi peut effectivement excuser quelquefois cette conduite.

2°. Ceux qui ont cru, qu'on peut suivre l'opinion la moins probable, l'ont souvent entendue des Questions de spéculation, plutôt que de pratique, & quant à la pratique ils n'ont parlé que de ces questions obscures & controversées, que les gens les plus habiles n'osent décider & où l'on peut aisément se méprendre sur le plus ou moins de probabilité. Et ils n'appliquoient le principe qu'à des cas qui souffrent effectivement de la difficulté. C'étoit plutôt en eux une erreur de spéculation que de pratique.

3°. Et ce qu'il est important de remarquer pour l'honneur des Docteurs Catholiques, c'est qu'ils ont pû se tromper, & que plusieurs se sont effectivement trompés. Mais on ne peut leur imputer que par un jugement très-téméraire le projet odieux & insensé de corrompre la morale de la Religion. Chacune des Propositions censurées, n'a eu qu'un très-petit nombre de partisans. C'étoit toujours trop; mais est-il surprenant que dans plusieurs volumes composés par ces Auteurs, il leur soit échappé quelques décisions peu exactes, cachées en quelque sorte sous une multitude d'autres très-judicieuses, & que l'on suit communément aujourd'hui. Quelques-uns de ces Docteurs Probabilistes qu'on a tant mépriſés; nous les voyons honorablement cités

par saint Charles Borromée (*a*), dont la morale n'étoit rien moins que relâchée, & par saint François de Sales (*b*), dont la morale étoit assez sévere pour lui-même pour en avoir fait un grand Saint, & assez exacte pour les autres, pour avoir élevé un grand nombre de personnes de tout état à la plus haute perfection. Le grand Pape Benoît XIV, qu'on ne soupçonne point de relâchement, avec les lumieres les plus étendues en tout genre, n'en parle pas avec tant de mépris qu'on le fait, & autorise souvent ses décisions de leur suffrage (*c*).

II. QUESTION.

Dans le concours de deux opinions est-on obligé de suivre celle qui est la plus probable?

L'OPINION la plus probable peut être en même-temps la plus sûre dans l'ordre du salut. Elle peut aussi quelquefois l'être moins que l'opinion contraire. Comment doit-on se comporter quand une opinion est en même-temps, & la plus sûre & la plus probable? Comment peut-on se conduire lorsque l'opinion la plus probable n'est pas la plus sûre? C'est ce qu'il s'agit de discuter dans cette Question & la suivante.

(*a*) Voy. les Actes de l'Eglise de Milan, & les Lettres de S. Charles.

(*b*) Avertissements aux Confesseurs sur la fin & dans ses Lettres.

(*c*) Dans son Traité des Synodes, sur-tout & en particulier dans la plupart des chapitres des *liv.* 7 & 8.

Article I.

Eſt-on obligé de ſuivre l'opinion la plus probable lorſqu'elle eſt la plus ſûre dans l'ordre du ſalut ?

Ce que nous avons dit juſqu'ici de la probabilité annonce par avance le parti, que nous allons prendre, dans une Queſtion qui, ce ſemble, ne devoit pas partager les ſuffrages autant qu'elle l'a fait. Malgré la vogue, qu'a eu autrefois la Doctrine de la moindre probabilité, nous croyons devoir ſoutenir ſans héſiter, que cette Doctrine n'a jamais dû être admiſe en bonne morale, & qu'on doit la rejetter comme une Doctrine nouvelle; qu'on ne peut allier avec les maximes de l'Evangile, & les regles des mœurs, qui nous ont été données par les Peres & les Conciles; qu'elle n'a pas même pour elle les lumieres naturelles de la raiſon : qu'elle eſt évidemment contraire à la prudence chrétienne; qu'elle eſt dangereuſe dans la pratique; qu'elle conduit au relâchement, & qu'enfin le principe ſur lequel elle eſt fondée renferme une contradiction palpable. Les qualifications ſont un peu fortes; il nous ſera facile de les juſtifier. Une ſeule de ces preuves ſuffiroit pour détruire l'opinion que nous combattons; combien leur réunion doit-elle avoir plus de force? Nous euſſions pû nous reſſerrer. Mais comme tant de Théologiens ont pris le change ſur cette matiere, nous avons crû par cette multitude de preuves, ne rien laiſſer en arriere de ce qu'ils ont avancé, pour autoriſer leur façon de penſer.

1°. La nouveauté de la Doctrine de la moindre probabilité eſt contre elle un violent préjugé. En fait de religion toute nouveauté porte avec ſoi le

titre de ſa condamnation (*a*). Parfaite dans ſon origine, conſtante dans ſes maximes, la religion n'y change jamais rien. *Il n'a jamais été permis & il ne le ſera jamais d'enſeigner autre choſe, que ce qu'on a reçu de la tradition, & appris de ceux qui nous ont précedés* (*b*); & ceci ne regarde point ſeulement les Dogmes, mais encore la morale du Chriſtianiſme, & ſur-tout les regles primitives & fondamentales de la morale chrétienne : elles lui appartiennent auſſi bien que les Dogmes. La religion ne nous a pas été ſeulement donnée, pour nous inſtruire de ce que nous devons croire, mais encore plus pour nous apprendre à bien vivre.

Auſſi l'Eſprit-Saint, au chapitre 6. de Jérémie (*c*), nous ordonne *de conſidérer les voies anciennes, de les conſulter, d'y marcher & de les ſuivre.* Si les Probabiliſtes les conſultent & les conſiderent, ils n'y trouveront rien qui les favoriſe. Avant le ſeizieme ſiecle, il n'étoit point queſtion de leur Doctrine. Jamais on n'en avoit fait uſage juſques-là dans les Ecoles Chrétiennes, pour décider les Queſtions de morale, & régler les droits de la conſcience (*d*). Nous avons déja donné la preuve de la nouveauté du ſyſtême de la moindre probabilité. Plusieurs Probabiliſtes, les anciens ſur-tout qui agiſſoient de bonne foi, & qui peut-être ne prévoyoient pas les conſéquences

(*a*) Principalitas veritati, novitas mendacitati deputata eſt. *Tertull.*

(*b*) Annuntiare Chriſtianis Catholicis præter id quod acceperunt, nuſquam licuit, nuſquam licet, nuſquam licebit. *Vinc. Lyrin.*

(*c*) Hæc dicit Dominus: ſtate ſuper vias, & videte & interrogate de ſemitis antiquis, quæ ſit via bona & ambulate in eâ. *v.* 16.

(*d*) Quod ergo in praxi nobis liceat eam ſequi ſententiam, quam nec ipſi probabiliorem eligendam judicamus, hoc novum, hoc inauditum, hoc certis ac notis auctoribus poſtremis demum ſæculis proditum repugnat huic effato a patribus celebrato, quod, ubique quod ſemper, quod ab omnibus.

de cet aveu n'ont pû se refuser à l'évidence du fait. Quelques-uns même ont osé féliciter l'Eglise des derniers temps de cette admirable découverte, qui avoit échappé aux Ambroises, aux Augustins, aux Grégoires, aux Chrisostômes; que saint Thomas & saint Bonaventure, aidés de toute la subtilité de la Scholastique, n'avoient pas même entrevue; découverte si avantageuse aux hommes, qui adoucit le joug du Seigneur; facilite le chemin du Ciel; diminue le nombre des péchés; rend permis ce qui autrefois étoit défendu, & ce qui peut-être en soi l'est encore.

C'eit sans doute un inconvénient & une espece de malheur pour les opinions probables, de ne pouvoir se flatter d'être autorisées du suffrage des premiers siecles de l'Eglise; mais c'est encore un plus grand malheur pour ces siecles de n'avoir pas connu cette heureuse ressource (*a*). Car c'est de ce principe fécond, que sont venues *tant d'opinions bénignes* (*b*), que l'autorité des nouveaux Casuistes a rendues probables, & conséquemment sans danger pour le salut. Elles n'avoient pas autrefois cet avantage, pour ceux sur-tout qui ne les auroient pas jugées plus probables que les opinions contraires. Mais la sûreté, qu'elles ne pouvoient alors avoir dans l'ordre de la conscience, elles l'ont acquise par le suffrage de plusieurs Auteurs graves, qui les ont embrassées; & quoiqu'ils n'ayent pas

Clerus Gall. an. 1700.

(*a*) *V.* ce que dit Concina *dissert. de prob. dissert.* 1. *c.* 1. *n.* 6 & 7.

(*b*) Ecclesia Catholica, felicior debet dici, quod exuberet doctissimis viris, qui introduxerunt benignas opiniones, quia damnarentur plurimi, quos sententiæ probabilitas salvat... si jam sunt probabiles, quæ antea non erant, jam non peccant homines, cum anteà peccarent, cùm probabile omne a peccato excuset. *C'est Caramuel lui-même qui fait ces belles réflexions. Il étoit de l'Ordre de Cîteaux & devint Evêque.*

pû leur donner le mérite de la plus grande probabilité, celle qu'ils leur ont communiquée, eſt ſuffiſante, pour qu'on puiſſe les ſuivre ſans ſcrupule. Ce ſont autant de péchés de moins, *que ces Auteurs commodes & bienfaiſants ont épargnés à ceux qui n'auroient pas pû s'accommoder de ſentimens plus rigides.* Les Anciens Docteurs ont conduit les fideles par des voies étroites & pénibles : les Docteurs modernes ont rendu ce ſervice à l'humanité, d'apprendre aux hommes à ſe ſauver plus aiſément. On ne ſe méprendra certainement pas ſur le ſens, dans lequel nous diſons tout cela. Mais qui le croiroit, que ce que nous diſons ici ſur un ton d'ironie, eſt copié de mot à mot d'après les éloges qu'on a donné très-ſerieuſement à certains Auteurs Probabiliſtes : les expoſer, c'eſt certainement les refuter, & rendre en même-temps très-ſuſpecte la Doctrine, qui a mérité ces indignes & ridicules louanges (*a*).

Car en vérité, comment peut-on raiſonnablement penſer, que les regles des mœurs ſoient tellement ſubordonnées à la diſcretion des Docteurs, que parce qu'il plaît à quelques-uns d'entr'eux de ſe perſuader qu'une choſe eſt permiſe, elle le devient par cela ſeul, lors même que la raiſon qu'ils en donnent, quoique bonne à leurs yeux, eſt de leur aveu plus foible que celle qui prouve

(*a*) O Apoſtolorum infeliciſſima tempora ! o viros illos ignorantiæ tenebris involutos, & omni miſeratione dignioſſimos, qui ut ad vitam pertingerent propter verba labiorum Dei, tam duras vias cuſtodiebant, & hæc noſtra compendia neſciebant. *Guigues III, Général des Chartreux.* Ce n'eſt *pas ſans doute de ce ſaint perſonnage dont nous parlons, lorſque nous attribuons aux Probabiliſtes eux-mêmes l'éloge ſi indécent qu'ils ont fait des Auteurs relâchés ; au contraire, nous ne le citons que pour nous autoriſer dans la maniere dont nous préſentons le relâchement des Probabiliſtes.*

le contraire? Qui leur a donné ce privilege si glorieux, si singulier, de décider de tout si souverainement ; d'autoriser & d'innocenter en quelque sorte les opinions qu'ils jugent à propos d'admettre? Jamais l'Eglise n'a reconnu, dans ceux-mêmes qu'elle honore du titre glorieux de ses Peres, le droit que ceux-ci s'attribuent.

Il faut croire, dit saint Augustin (*a*), *tout ce qui nous est enseigné dans les divines Ecritures* : (il y faut joindre sans doute la tradition & l'autorité de l'Eglise, sans laquelle le saint Docteur declare qu'il ne croiroit pas à l'Evangile). *Mais*, continue saint Augustin, *à l'égard des autres témoignages, il n'y faut déférer qu'à proportion de l'autorité qu'ils ont pour établir la vérité*, en faveur de laquelle on invoque leur suffrage. Nous estimons les lumieres, & la piété d'un grand nombres de Docteurs Probabilistes. Mais c'est pour le système de la probabilité un foible appui, que l'autorité & le mérite de ces Docteurs modernes. Toute l'antiquité reclame contre eux, & dans le concours, le parti qu'il faut prendre ne peut être douteux.

Aussi la probabilité privée du suffrage de l'antiquité chrétienne, n'a jamais été présentée avec cette assurance que donne la vérité. Toujours marquée au coin de la nouveauté, dont la tache n'a jamais pu être effacée, ce point trop negligé d'abord dans cette controverse, une fois approfondi, elle n'a pû tenir contre les attaques qu'on lui a livrées, & bientôt après elle a été abandonnée par ses plus illustres Defenseurs. C'est ce que Gonza-

(*a*) Ego solis scripturarum libris . . . didici hunc timorem honoremque servare, ut nullum eorum scribendo errasse certissimè credam; . . alios ita lego, ut quantâlibet sanctitate Doctrinâque polleant, non ideo verùm putem, quia ipsi ita senserint, sed quia mihi per alios autores, vel canonicas vel probabiles rationes, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt. S. *Aug. Epist.* 19

lès, Général des Jésuites, rapporte du Cardinal Palavicin de la même Compagnie (*a*) : & ce que témoigne le Cardinal d'Aguirre lui être arrivé à lui-même (*b*). C'est ce que fit encore d'une maniere plus éclatante Sinnik, Docteur de Louvain, qui s'étant proposé de soutenir la probabilité dans une Thèse publique, convaincu par les raisons qu'on lui opposa, l'abandonna solemnellement ; & il en seroit devenu l'un des plus redoutables adversaires s'il n'eût pas donné dans la suite dans un excès opposé.

Au reste le triomphe du Probabilisme a été bien court. Dès que la chose fut examinée de plus près, la vérité perça, rentra bientôt dans tous ses droits, & la nouveauté fut proscrite.

2°. Il n'est pas possible d'allier la Doctrine de la probabilité avec l'Esprit de l'Evangile & les maximes de l'Ecriture. Car dans le système de la probabilité, un chacun peut à son gré choisir & suivre les opinions les plus communes, lors même qu'il ne les croit pas les plus probables. Comment concilier cette conduite avec cet esprit de pénitence & de mortification, cette continuelle vigilance, cette sainte violence, cet amour de Dieu, amour de préférence, de tout le cœur, de toutes nos forces, cette crainte de l'offenser ; vertus qui nous sont si souvent recommandées dans l'Evangile, & qui en renferment l'esprit ? Et ce marcher dans la voie étroite, que de suivre entre deux opinions différentes celle qui est la plus conforme aux penchans de la nature, quoiqu'on la juge soi-même la moins vraisemblable ?

Ne vous conformez point, dit l'Apôtre S. Paul *à ce monde-ci* (*a*), *mais reformez vous en prenant des*

(*a*) Thyrsus Gonzalès de recto usu probabil. *differt.* 13. *c.* 1. *n.* 76.

(*b*) D'Aguirre in præfat. Conc. Hispan.

(*a*) Nolite conformari huic sæculo, sed reformamini in novitate sensûs vestri, probantes quæ sit voluntas Dei bona & beneplacens &c

sentiments tous nouveaux, pour bien connoître ce que Dieu veut de bon, de parfait, ce qui peut être agréable à ses yeux. Etudiant tout ce qui est meilleur & peut lui plaire davantage. Il faut donc, dit M. Bossuet sur ces différents passages, & en les faisant valoir contre les Probabilistes, aller dans nos actions où la lumiere se montre davantage, consulter la volonté de Dieu *& examiner ce qui lui est agréable & peut davantage lui plaire.* C'est bien là le caractere de l'opinion la plus probable : l'obligation de la connoître & de l'examiner renferme essentiellement celle de la suivre. *Eprouvez tout,* dit encore le même Apôtre (*a*), *& faites tellement le bien, que vous vous absteniez de l'apparence même du mal*, à plus forte raison de ce qui en est probablement un.

3°. Ce que nous avons dit de la nouveauté du Probabilisme, prouve par avance, qu'on ne peut lui trouver aucun appui dans les Ecrits des Peres & des saints Docteurs. Cependant ce sont ces grands hommes, que Dieu nous a donnés pour Maîtres dans la science de la religion & dans l'ordre du salut ; & en conséquence il leur a donné tout ce qui pouvoit davantage faire respecter leur personne & leur Doctrine ; une science éminente soutenue d'une vertu plus éminente encore. Nous n'avons point de textes bien formels à alléguer. C'est qu'il n'étoit encore venu dans l'esprit de personne de remuer cette controverse, & qu'on la regardoit alors selon ce sens droit, qui généralement parlant est la meilleure regle dans les matieres de morale, & qui de cette Question n'a jamais fait un problème Car il n'est personne qui n'ayant aucune connoissance

perfecta. *Rom.* 12. *v.* 2. Probantes quid sit beneplacitum Deo. *Eph.* 5. *v.* 10. .. ut probetis potiora. *ad Phil.* 1. 10.

(*b*) Omnia probate, quod bonum est tenete, ab omni specie malâ abstinete vos.. 1a. *ad Thessal.* 5.

des diſputes de l'Ecole, & interrogé laquelle il faut ſuivre de deux opinions, dont l'une eſt plus ſûre & plus probable (*a*), l'autre l'eſt moins, ne reponde auſſi-tôt que la plus ſûre & la plus probable mérite la preference. Cette maxime a une eſpece d'évidence naturelle, qui à la premiere vue attire l'approbation de l'eſprit, & ne laiſſe aucun doute. Il n'en eſt né, que parce qu'une certaine ſubtilité métaphyſique, aprés avoir défiguré la Scholaſtique, qui heureuſement n'en a retenu que la netteté & la préciſion des idées, s'eſt auſſi quelque temps gliſſée dans la morale.

Mais au défaut de textes précis, qu'on ne peut exiger en pareille circonſtance; nous avons quelque choſe de plus fort encore; c'eſt 1°. qu'il eſt impoſſible de rien trouver dans les Ecrits des ſaints Peres, qui ait trait à la moindre probabilité & la favoriſe. Ce n'eſt qu'un argument négatif. Mais il a ici la plus grande force, puiſqu'il montre que les Saints n'ont ni connu ni ſuivi cette regle de conduite. 2°. C'eſt que tous leurs principes, ſur le choix des opinions, ſur le danger qu'il y a de ſe conduire par de ſimples probabilités, ſur le peu de fonds qu'on doit faire ſur ce qui n'eſt que probable; ce qu'ils ajoutent qu'en fait de doctrine & de regle de conduite, on doit s'attacher à ce qu'on croit de meilleur; que dans la recherche de la vérité, obſcurcie par la diverſité des opinions humaines, il faut apporter tous les ſoins dont on eſt capable, & s'en approcher de plus près, ſi l'on ne peut tout à fait y atteindre: qu'il faut préférer le certain à l'incertain, tout cela combat & détruit la regle de la moindre probabilité.

Voici un raiſonnement & un exemple de Saint

(*a*) Eſt officium juſtitiæ, unumquemque ſemper ad id, quod eſt melius, prout creditur, deducere, *Clem. Alex. l. ſtrom. c. 7.* Or, certainement ce qui paroît le plus ſûr & le plus probable eſt ce qu'on croit de mieux

Chryſoſtôme, qui montre bien ce que nous diſions tout à l'heure, que tout naturellement nous croyons qu'il faut ſuivre l'opinion la plus probable, & que nous la ſuivons effectivement dans la pratique, lorſqu'on ne dérange point les idées naturelles que nous en avons. *Vous voulez*, dit ce ſaint Docteur, *acheter un habit. Vous ne manquez pas de choiſir la meilleure étoffe, & au meilleur compte que vous pouvez ; combien devez-vous davantage dans le choix des Doctrines, vous attacher à celle qui vous paroît la plus vraie, & vous donner tous les ſoins pour la connoître* ? Il eſt vrai, que dans ce texte, ſaint Chryſoſtôme n'oppoſe à la Doctrine ſainte, qu'il veut qu'on choiſiſſe, que la Doctrine corrompue des Hérétiques ; ce qui n'eſt point notre Queſtion. Mais pour prouver cette aſſertion, il établit une regle générale, qui prouve également la nôtre ; c'eſt qu'il faut toujours choiſir la Doctrine, qui a le plus de caracteres de vérité, *veriorem Doctrinam*, non-ſeulement par préférence à celle qui eſt corrompue, mais encore par préférence à celle qui paroît moins vraie ; comme il eſt de la prudence de choiſir la meilleur étoffe, non pas ſeulement par oppoſition à celle qui eſt gâtée, mais encore par oppoſition à celle qui a moins de bonté. Or, l'opinion la plus probable & la plus ſûre, à plus de caractere & d'apparence de vérité, que celle qui l'eſt moins (*a*).

Auſſi les Papes ont-ils conſtamment ſuivi la même regle dans la déciſion des cas, qui leur ont été propoſés. Leurs décretales nous en fourniſſent

(*a*) Si veſtimentum emporturus.. ubi meliores veſtes inveneris & pretio viliori, ab illo (negociatore) comparas ; an non oportet populum... inquirere ubi ſincera Chriſti veritas venundetur, & ubi corrupta, & veriorem eligere pluſquam veſtimentum. *S. Chryſoſt. (an auctor), hom. 44. in Matth.*

une infinité d'exemples. Nous n'en choisirons que deux ou trois, qui ont d'autant plus de force, qu'ils ont été insérés dans le droit canonique.

On consulte Innocent III, sur la conduite que doit tenir la partie qui a connoissance d'un empêchement diriment au mariage, que l'autre ignore. Ce grand Pape répond en distinguant celui qui n'a à cet égard que des probabilités de celui qui a une pleine certitude de l'empêchement. Nous ne dirons rien de la seconde partie de la décision qui n'a point de rapport à notresobjet. La premiere, qui suppose qu'on n'a que de simples probabilités de l'existence de l'empêchement, est bien le cas de notre Question. Un Probabiliste auroit répondu hardiment, conformément à son système, que rien n'oblige de suivre en cette circonstance le sentiment le plus probable. Ce n'est pas ainsi que le Pape prononce. Il permet à la vérité à la partie, qui a quelque connoissance de l'empêchement, sans pouvoir néanmoins s'en assurer, de rendre le devoir de son état, *ne peccet contra legem conjugii.* La loi du mariage l'y oblige. La partie qui est dans la bonne foi a droit d'en user; l'autre n'a pas droit de l'en priver, dès qu'elle n'est pas sûre de l'existence de l'empêchement. Mais elle meme incertaine sur la validité du mariage, & qui sur des raisons probables & capables de faire impression sur une personne prudente, craint qu'il ne soit nul, doit se conduire suivant cette opinion qui est la plus probable à ses yeux, & prendre le parti le plus assuré, en n'usant point d'un droit que plus vraisemblablement elle n'a pas. Si elle en agissoit autrement, elle iroit contre le jugement de sa conscience, *ne contra judicium conscientiæ committat offensam.* On doit ici observer, que suivant ce grand Pape, dans le concours des opinions probables, la conscience prononce un jugement conforme à celle qui l'est davantage, & qu'on ne

peut s'écarter de ce jugement sans péché. *Ne contra judicium conscientiæ committat offensam.* Ce seroit faire une mauvaise chicane que de prétendre qu'il ne s'agit point ici de l'opinion la plus probable. Ce qu'il dit des raisons sur lesquelles elle est appuyée, que ce sont des raisons *probabiles, discretæ*, ne peut s'entendre que des raisons supérieures, quoique non entiérement évidentes, ni absolument décisives. D'ailleurs, s'il faut suivre un parti probable en lui-même & le plus sûr dans l'exécution, on y est encore plus obligé, lorsqu'à la qualité de plus assuré, le mérite de la plus grande probabilité y est uni (*a*). Voici un second cas sur une autre matiere proposée à deux Papes différents. Un Ecclésiastique a blessé quelqu'un, qui meurt peu de temps après; & on doute si c'est de ces blessures qu'il est mort. Il faut, décident uniformément, Clément III, & Innocent III, prendre le parti le plus certain & s'abstenir des fonctions du saint Ministere. Dans un doute de cette nature un Probabiliste ne se regarderoit pas comme irrégulier; & il croiroit pouvoir jouir du bénéfice de la probabilité, au moins quand les raisons sont des deux côtés à-peu-près égales. Les Papes décident le contraire.

On propose à Clément III (*a*), une difficulté au sujet de l'étendue de la défense de célébrer des mariages en certains temps de l'année (c). Le Pape rapporte les raisons des deux opinions; & après

(*a*) Si non sciat pro certo sed credat.. D. distinguimus utrum habeat conscientiam hujusmodi ex credulitate.. probabili & discreta.. quamvis non evidenti & manifestâ: tunc debitum quidem reddere potest, sed postulare non debet, ne in alterutro vel contra legem conjugii vel contra judicium conscientiæ committat offensam. *Cap. 44. extr. de sent. excomm.*

(*b*) Clemens III. *c. 12. de homicidio*, & Innocent. III. *c. 16. ibid.*

(*c*) Posterior sententia meliori & subtiliori nititur ratione, &c. *c 4. de feriis.*

les avoir balancées, il décide pour celle qui lui semble la plus probable. Ainsi les Législateurs eux-mêmes, les Auteurs & les interprêtes naturels des Loix, dans le concours des opinions, s'assujétissent invariablement dans leurs décisions à ce qu'ils croyent de mieux fondé en raison, & conséquemment plus vraisemblable; comment les Docteurs particuliers & les simples fideles pourroient ils se croire en droit de décider différemment, & de s'affranchir eux-mêmes & les autres, de l'obligation d'une Loi, à la faveur d'une opinion moins probable? Les législateurs pouvoient-ils témoigner plus authentiquement que les Docteurs, ainsi que les particuliers, qui ne peuvent rien par rapport aux Loix, que les observer & les expliquer, devoient suivre la même regle dans les interprétations qu'ils en donnent. C'est ainsi encore qu'on se conduit, & qu'on s'est toujours comporté dans les différentes Congrégations de Rome, dans toutes les Questions qui leur sont proposées, ainsi que le témoigne le Pape Benoît XIV, qui ne pouvoit ignorer les usages qui s'y pratiquent (*a*). Après un témoignage si respectable, il seroit inutile de rapporter celui de Fagnan, & du Cardinal Pétra, l'un & l'autre si bien instruits des regles qu'on suit dans ces Tribunaux (*b*). Observons que le Tribunal de la Péni-

(*a*) T. 4. *not. notif. n.* 2. & t. 2. *not. notif.* 6. *n.* 67. Si ergo summi Pontifices, (*ajoute ce grand Pape*), nonnulli, in suis decisionibus secuti sunt opiniones minus tutas & probabiles, .. non eas amplexi sunt, nisi quia sibi magis tutæ & probabiles visæ sunt.

(*b*) Sacra pœnitentiaria in opinionum selectione eas sequitur, quæ saluti obesse non possunt: quod si inter opiniones oppositas verfetur, tutiores partes præligit... hujusmodi stylum complectuntur quoque cætera tribunalia urbis, atque consuetudini inhærent summorum Pontificum, qui semper in certiorem partem confugere solent, quoties intercedit aliquod salutis periculum. *Card. Petra de sacrâ pœnit. an.* 1712.

tencerie, l'un de ces Tribunaux n'a pour objet que la conscience, & que le grand Pape Benoît XIV, en les proposant pour modele, fait par-là clairement connoître, que la regle que suit ce Tribunal, ainsi que tous les autres, est la seule qu'il faille suivre.

Quelques Probabilistes modernes, pour sauver la probabilité du naufrage, & la rendre moins odieuse, ont prétendu que l'honneur de quelques-uns des saints Peres les plus respectables y étoit intéressé; & qu'on ne pouvoit les justifier dans les points, ou ils se sont écartés de la Doctrine commune, que parce que l'opinion qu'ils soutenoient, étoit probable, & qu'on peut sans péché suivre une opinion, qui a ce caractere, quoique dans un degré inférieur. Ils alleguent en particulier l'opinion de saint Cyprien sur la rebaptisation, qui quoique fausse & erronée, n'a pas empêché, qu'il n'ait été un très-grand Saint. Mais cette observation n'est gueres capable d'étayer le système ruineux de la probabilité, encore moins de le rétablir dans son ancienne vogue; elle n'auroit de force, qu'autant que les Saints dont on parle, auroient regardé l'opinion, qu'ils soutenoient, comme la moins probable, & soutenue à ce titre. C'est certainement ce qu'on ne peut prouver; & tout ce qu'on en fait démontre le contraire. Saint Cyprien, par exemple, ne prétendoit rien moins que de combattre pour la vérité. Il se trompoit sans doute, & si on peut l'excuser, & on le doit, ce n'est point sur la probabilité de son opinion. On le justifie bien mieux par la droiture de ses intentions, le poids des raisons sur lesquelles il s'appuyoit & qui paroissoient si fortes à saint Augustin, qu'il y auroit cédé lui-même, si l'Eglise n'eût décidé le contraire. Ainsi la dispute de saint Cyprien avec saint Etienne est absolument étrangere au Probabilisme; l'un & l'autre ne soutenoit son

sentiment que parce qu'il le croyoit bien supérieur au sentiment opposé.

Tout ce qu'on en peut conclure, c'est que toute erreur n'est pas un crime; & qu'il ne faut pas condamner légerement, ceux qui dans des matieres problèmatiques tombent dans quelques mépriſes, que leur bonne foi peut excuſer au Tribunal de Dieu, ſouvent plus indulgent que les hommes. Auſſi nous diſons bien que les Probabiliſtes ſe ſont trompés, mais nous n'allons pas plus loin. Aujourd'hui néanmoins que tout eſt mieux éclairci, nous en porterions un jugement plus ſévere, & quoi qu'il en ſoit de leurs raiſonnemens & de leurs ſpéculations dans l'Ecole, nous n'y voyons aucune apparence de ſûreté dans la pratique.

En vain on voudroit faire valoir en faveur de la probabilité, le ſilence que l'Egliſe a gardé durant quelque-temps ſur cette Doctrine. Ce ſilence, comme elle l'a déclaré elle-même (*a*), ne peut paſſer pour une approbation. Il eſt vrai que l'Egliſe n'arrêta pas d'abord les Caſuiſtes, dans l'uſage ou plutôt dans l'abus, que pluſieurs d'entre eux faiſoient du principe de la moindre probabilité. Elle ne crut pas devoir proſcrire publiquement des opinions renfermées dans l'obſcurité des Ecoles, conſignées dans des Livres compoſés dans une langue inconnue au peuple, & réſervée aux Savants. Elle ne paſſoient point encore aux ſimples fideles, & elles étoient contredites par les Théologiens & les

(*a*) Si liber ſit alicujus moderni opinio, debet cenſeri probabilis, donec conſtet eam reprobatam eſſe a ſede Apoſtolicâ. *Prop.* 27. *damn. ab Alex. VII.* Le Clergé de France la condamna également en 1700 avec celle-ci; non ſunt ſcandaloſæ & erroneæ opiniones, quas Eccleſia non corrigit. *Voici la qualification :* iſtæ propoſitiones quatenus ſilentium aut tolerantiam, pro Eccleſiæ aut ſedis Apoſtolicæ approbatione ſtatuunt, falſæ ſunt, ſcandaloſæ, ſaluti animarum noxiæ, patrocinantur

Ecoles les plus estimées (*a*). Les exposer à un plus grand jour, c'eût été scandaliser les foibles ; & l'on avoit droit d'espérer, que ces opinions si peu fondées, tomberoient d'elles-mêmes & par la seule force des réfutations doctrinales, qu'on en faisoit. Tout ce qui émanoit de l'Eglise & portoit le caractere de son autorité, avoit d'ailleurs l'opposition la plus formelle avec la morale relâchée ; & jamais elle n'a adopté ni même avoué dans aucun temps la Doctrine de la moindre probabilité.

Si les Evêques dans les Conciles ; les Synodes, leurs ordonnances Pastorales, établissoient les regles pour la décision des cas de morale (*b*) ; ces regles étoient toujours sages, judicieuses, entiérement éloignées du système de la moindre probabilité. Ils enseignoient constamment d'après saint Charles, dans les actes de l'Eglise de Milan (*c*), dont les assemblées du Clergé de France ont si souvent fait l'éloge, & que les Papes ont solemnellement approuvés, que dans le choix des opinions, il falloit toujours suivre la Doctrine la plus véritable, *veriorem Doctrinam* ; la plus autorisée, *probatiorem* ; la plus commune & la plus probable, *communiorem & probabiliorem*. La saine morale prévaloit toujours dans les exercices publics du Ministere, & les enseignements des Pasteurs ; c'étoit un préservatif suffisant contre le relâchement. Mais dès que ces opinions, devenues trop publiques, menacerent de corrompre la morale, & furent citées au Tribunal de l'Eglise, elle éleva sa voix, & les

pessimis opinionibus, quæ itentidem temerè obtrudunturr, atque ad Evangelicam veritatem, iniquis judiciis opprimendam, viam parant.

(*a*) Censure de la Faculté de Théologie de Paris de 1642, de Louvain en 1649.

(*b*) *Synod. de Tren.* 1644. *ch.* 35. *de Padoue* 1624, *p.* 3. *c.* 1. *de Bergame* 1628. *p.* 3. *t.* 4. *&* *de* 1639 *decr.* 23. *de Saline* 1594. *les Const. syn. de Treviſe*, *p.* 3. *ch.* 28. *&c.*

(*c*) *P.* 4. *t.* 1. *tit.* 28.

proscrivit. Dès 1658, plusieurs Evêques de France condamnerent le Probabilisme. D'autres s'y joignirent successivement. La chûte du Probabilisme fut aussi prompte que ses progrès avoient été rapides. Il se fit contre lui un cri public, qui allarma ses Défenseurs & les déconcerta. Ceux qui oserent se présenter pour le justifier, acheverent de les perdre.

Parut sur-tout l'apologie des Casuistes, en 1657, qui étoit plutôt la justification & l'apologie de ceux qui les attaquoient. Les Curés des différents Dioceses, de celui d'Angers entre autres, s'assemblerent pour en poursuivre la condamnation : la plupart des Evêques, sur leurs remontrances, la censurerent, & enveloperent le Probabilisme dans la même censure (*a*). Alexandre VII condamna également en 1665 cette apologie plus qu'imprudente ; & ce qui mérite ici une attention particuliere, il ne se contenta pas de censurer quelques Propositions détachées de morale relâchée, mais dans le préambule de sa constitution, il remonta jusqu'au principe, & le flétrit, sans néanmoins le condamner nommément. Car il s'y plaint qu'il s'est glissé dans les Ecoles chrétiennes une nouvelle façon d'opiner sur les cas de conscience, très-éloignée de la simplicité de l'Evangile ; & il déclare que c'est-là la cause de tout le mal, & que si on venoit à l'autoriser, elle ne pourroit conduire qu'à la corruption entiere des mœurs (*b*). Quelle est cette nouvelle

(*a*) On peut voir les différents Mandements des Evêques publiés à cette occasion, qui tous flétrissent le probabilisme comme la source de la décadence des mœurs, & du rélâchement de la morale.

(*b*) In rebus ad conscientiam pertinentibus modus opinandi irrepsit omnino alienus a simplicitate Evangelicâ, & Sanctorum Patrum Doctrinâ, & quem si pro rectâ regulâ fideles sequerentur, ingens eruptura esset vitæ Christianæ corruptela. *Decr.* 14. *Sep.* 1665.

façon de prononcer, ou plutôt d'*opiner* sur les cas de conscience introduite dans les Ecoles, sinon la Doctrine des opinions probables ? Le terme d'*opiner* dont le Pape se sert ne la désigne-t-il pas très-clairement ? N'est-ce pas à la faveur du Probabilisme, & conséquemment de ses maximes, que la plupart des Propositions qu'il censure, s'étoient accréditées. Or, pouvoit-il le flétrir davantage, qu'en le représentant comme contraire à la simplicité Evangélique, à la Doctrine des saints Peres, & comme une source de corruption, s'il étoit une fois erigé en principe, ou en système de l'Ecole ? Ce qu'Alexandre VII avoit si heureusement commencé, Innocent XI l'a continué avec le même zele en condamnant encore un plus grand nombre de Propositions relâchées.

En France l'affaire étoit devenue de plus en plus sérieuse. Elle fut d'abord portée à l'assemblée du Clergé de 1656, & reprise plusieurs fois dans la suite, & sur-tout en 1682, mais divers contretemps ayant empêché les Prélats de mettre la derniere main à ce grand ouvrage, il ne fut consommée qu'en 1700. C'est ce qui a rendu l'assemblée qui se tint alors, à jamais célébre. Les Evêques y condamnerent en détail jusqu'à 127 Propositions, & ils appliquerent à chaque Proposition des qualifications particulieres. Ils ne se contenterent pas de proscrire les conséquences dangereuses qu'on avoit tirées du Probabilisme. Ils n'épargnerent pas le principe ; & sans néanmoins le censurer nommément, ils y opposerent ces deux regles claires & précises, qui y sont diamétralement contraires.

La premiere, *c'est que dans l'affaire du salut, lorsqu'il se présente des raisons égales de part & d'autre, on doit suivre dans ce doute le parti le plus sûr ou celui qui seul est sûr en ce cas, & nous ne devons pas regarder, disent ces savants Prélats, ceci comme un conseil, mais comme un*

précepte, puisque l'Ecriture dit, que celui qui aime le péril y périra (a).

Le seconde, *que dans le concours des opinions probables sur des matieres Théologiques, il faut suivre ce que le Concile de Vienne, parlant des vertus infuses, tant aux enfants qu'aux adultes, a défini par ces paroles : nous avons jugé qu'il falloit suivre cette opinion comme la plus probable.* Sur quoi les Evêques font cette réflexion qui se présente naturellement à l'esprit, que l'objet de cette définition du Concile sur une Question de pure spéculation, est de donner en même-temps une regle, qu'on est d'autant plus obligé de suivre dans l'ordre des mœurs, que c'est de là que dépend principalement le salut & la sainteté des fideles.

Ainsi, disent encore les Prélats de l'assemblée (*b*), *soutenir qu'il est permis dans la pratique, de*

(*a*) Ad rectum usum probabilium. . . . has regulas a jure præscriptas agnoscimus. Primum ut in dubiis de salutis negotio, ubi æqualia utrinque se offerunt momenta, sequamur id quod est tutius, sive quod est eo in casu unicè tutum.. altera ut circa probabiles de Christianâ doctrin â sententias, sequamur id quod Concilium Viennense œcumenicum decrevit his verbis.. *nos hanc opinionem ut probabiliorem, duximus eligendam.* Quod decretum eò magis ad regendos mores pertinere constat, quò magis ex ipsis fidelium sanctitas & salus pendet... igitur nemini liceat eligere sententiam, quam non veritati magis consentaneam duxerit. *Proc. verb. p.* 562,

(*b*) Quod ergo in praxi nobis liceat sequi sententiam, quam nec ipsi ut probabiliorem eligendam judicamus, hoc novum, hoc inauditum, hoc certis & notis autoribus postremo demum sæculo proditum, repugnat huic effato a patribus celebrato, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, nec habere potest christianæ regulæ securitatem. Hoc initium malorum est, atque omnium corruptelarum caput & Doctrinæ consecutio & series temporum ostendit. Hoc ab antecessoribus nostris censoriè notatum, hoc sæpe reprobatum, hodie que reprehendi nullo incusante, imo bonis probantibus, difiteri nemo potest. *Ibid.*

ſuivre une opinion, que ſoi-même on ne juge pas la plus probable, c'eſt une Doctrine nouvelle, inouie, & avancée néanmoins par des Auteurs trop connus, qui ont voulu en faire une regle de morale, entiérement oppoſée à cette maxime celeſte des Peres; il faut toujours ſuivre ce qui a été conſtamment enſeigné par-tout, dans tous les temps, par tous les Docteurs Catholiques. Loin que cette Doctrine puiſſe être une regle ſûre des mœurs, nos prédéceſſeurs pleins de courage & de religion l'ont toujours rejettée, & l'ont rigoureuſement cenſurée dans l'apologie des Caſuiſtes. Nous avons tranſcrit avec d'autant plus de plaiſir ce long paſſage, que nous y voyons établies ou indiquées la plupart des preuves, que nous avons employées pour combattre le Probabiliſme, & qu'elles reçoivent une nouvelle force de l'autorité de ces grands Prélats. Si les Papes Alexandre VII & Innocent XI ne ſe ſont pas expliqués d'une maniere ſi préciſe, c'eſt que le ſaint Siege n'eſt pas dans l'uſage de flétrir par une cenſure expreſſe & poſitive, des ſentiments adoptés par des Docteurs catholiques; à moins que les circonſtances ne l'exigent abſolument. Le ſyſtême de la moindre probabilité a eu des partiſans dans preſque toutes les Ecoles. Pluſieurs des Théologiens qui l'ont ſuivi, n'ont jamais été ſuſpects de relâchement, & ont d'ailleurs bien mérité de l'Egliſe. Les précautions, qu'ils prenoient dans l'application du principe, leur faiſoit prévenir ce qu'il avoit de plus dangereux dans ſa généralité. Et même depuis la diſgrace de la probabilité, le Pere Lupus, célébre Auguſtin, Théologien très-eſtimé d'Innocent XI, a pris une eſpece de milieu entre les Probabiliſtes relâchés, & les antiprobabiliſtes rigides, & cela par rapport aux Loix poſitives ſeulement. Il prétend que, dès que des Doctrines oppoſées ſont non-ſeulement appuyées de raiſons conſidérables, mais encore ont en quelque ſorte leur fondement dans l'Ecriture

l'Ecriture, les écrits des Peres, les Canons, l'autorité des Théologiens, & qu'on ne peut découvrir la vérité, sans une grace particuliere de Dieu, l'Eglise n'a jamais fait un crime de les suivre (*a*).

Ainsi par ménagement pour ces Théologiens, pleins de vertu, de lumieres & de mérite, les Papes ont cru devoir se contenter de proscrire les abus & les mauvaises conséquences, que les Probabilistes relâchés avoient tirées du principe.

Mais loin de rien faire, dont on puisse tirer avantage en sa faveur, ils l'ont condamné en plusieurs points & en lui-même, & dans l'application qu'on en faisoit. Nous avons déja vu la maniere désavantageuse, dont Alexandre le représente dans le préambule de son décret de 1665. Innocent XI a plus fait encore; il l'a resserré dans des bornes

(*a*) Le Pere Lupus rapporte plusieurs exemples tirés de l'Histoire Ecclésiastique, qui montrent que l'Eglise a souvent toléré des sentiments & des pratiques différentes. Il cite entre autres la dispute de S. Cyprien, dont nous venons de parler. Mais il ne prouve rien moins que ce qu'il falloit prouver, que ceux qui soutenoient quelqu'un de ces sentiments les soutenoient à titre d'opinion moins probable, que l'Eglise le toleroit par ce motif. Nul des deux partis ne mettoit son appui dans la probabilité, mais dans la vérité seule de son sentiment; & si l'Eglise souffroit cette variété d'opinions, ce n'étoit qu'à raison de la droiture & de la bonne foi qu'elle supposoit des deux côtés, & de leur disposition à se soumettre à sa décision lorsqu'elle jugeroit à propos de la donner. L'exemple qu'apporte le Pere Lupus de la conduite du Concile de Florence à l'égard des Grecs, au sujet de la dissolution du mariage pour cause d'adultere, n'est pas bien placé; car comme l'observe Benoît XIV. *de synod. diœc. l. 13. ch. 22. n. 4.* c'est une erreur que l'Eglise a réprouvée en ce Concile dans le décret aux Armeniens; dans celui de Trente, *can. 7. de sacr. matr.* sur laquelle il s'est expliqué lui-même dans sa 57 Bulle, & qu'on ne permet point de suivre aux Grecs Catholiques.

bien étroites, & qui insinuent très-clairement, que c'est une regle dangereuse dans son application, capable d'égarer & sur laquelle on ne peut s'assurer : & il a décidé que toute espece de probabilité n'étoit pas une *regle sûre de conduite, que les Juges ne pouvoient jamais prononcer en faveur de l'opinion la moins probable ; qu'à la faveur de la probabilité, un infidele ne pouvoit jamais justifier son infidélité*(a). Or la censure de ces branches de la probabilité démontre en quelque sorte la foiblesse & la fausseté du principe, ou le rend du moins extrêmement suspect. Car pourquoi un Juge ne peut-il prononcer suivant l'opinion la moins probable ? C'est qu'en prononçant, il doit suivre les lumieres de sa conscience, se conformer à l'équité, & décider en faveur de celui qui a le meilleur droit, ou au moins le plus apparent ? Ne doit-on pas en agissant, suivre également l'équité, se conformer au jugement qu'on porte des choses, & s'éloigner, autant qu'il est possible, de tout ce qui a l'apparence d'injustice ? Un Confesseur ne fait-il pas les fonctions de Juge dans le Sacrement de pénitence ? Pourquoi ne suivroit-il pas les regles, que le Pape prescrit aux Juges dans l'exercice de leur Ministere ? La même affaire ne peut-elle pas en même-temps être portée au Tribunal extérieur & à celui de la pénitence ? Le Juge seroit alors obligé de prononcer suivant l'opinion la plus probable : & si le Confesseur pouvoit décider différemment, quel désordre, quelle confusion, quelle inconséquence ? Y a-t-il donc dans l'Eglise une mesure & une mesure, des regles d'équité différentes ? l'un gagneroit son procès au Tribunal de Jesus-Christ, l'autre à celui des Magistrats.

Les Jurisconsultes Payens font ici la leçon à certains Casuistes (b). C'est conformément à ce qui

(a) *Prop.* 2 & 3. *damn.* (b) On voit souvent dans
(b) *Innoc. XI.* leurs décisions rapportées

leur sembloit le plus probable, qu'ils se croyoient obligés de répondre aux consultations de ceux qui leur demandoient leur avis. Un Théologien ne devroit-il pas rougir de tenir une autre conduite dans les affaires de conscience ?

La maniere, dont le Pape Innocent XI se conduisit à l'égard du P. Thyrse Gonzalès, & du Livre que ce Savant Religieux avoit composé contre le Probabilisme, montre bien encore l'éloignement que ce grand Pape avoit de cette Doctrine (*a*). Instruit des difficultés qu'on faisoit au P. Gonzalès sur l'impression de son Livre, il lui ordonna de le faire passer à Rome ; le fit examiner par des Censeurs qui l'approuverent avec éloge, voulut qu'il fût imprimé (*b*) : ce qui néanmoins ne se fit que depuis que ce Pere fut élu Général de sa Compagnie, avec l'agrément d'Innocent XI, à qui son ouvrage contre la probabilité l'avoit fait connoître, & il lui en témoigna une satisfaction particuliere, lorsque la premiere fois, depuis son élection, il vint lui baiser les pieds.

Tous les Papes, qui ont suivi Innocent XI, ont marqué le même éloignement pour le Probabi-

dans le digeste qu'ils repondoient toujours *secundùm ea quæ proponuntur rectiùs, veriùs, probabilius.* Et l'Empereur Justinien dans les Institutes au titre *de emptione venditione*, dit d'une certaine opinion de Proculus, qu'elle a justement prévalu, parce qu'elle étoit la plus probable, *merito prævaluit, cùm validioribus rationibus argumentaretur.*

(*a*) Le 26 Juin 1680, c'est l'année qui suivit son decret contre diverses propositions de la morale relâchée.

(*b*) Factâ relatione contentorum, in Litteris P. Thyrsi Gonzalès, S. J. Sanctissimo nostro directis ; Eminentissimi dixerunt scribendum per secretarium statûs. . . ut significet dicto Patri Thyrso, quod sua Sanctitas mandavit, ut liberè defendat opinionem magis probabilem, nec non viriliter impugnet sententiam asserentem licitum esse sequi opinionem minùs probabilem in concursu probabiliorris sic. . . judicatæ.

liſme, & entre autres Benoît XIII, dans ſon Concile de Benevent Titre 17, Chapitre IX, & dans le Concile Romain *tit.* 5, *c.* 9, Benoit XIV, dans tous ſes Ouvrages, ſes Conſtitutions, ſes Lettres circulaires, Clément XIII, de ſainte mémoire, dans la cenſure qu'il a prononcée contre un Théologien du Dioceſe de Trente, qui cherchoit à rétablir le Probabiliſme. Il ne manque qu'une conſtitution dogmatique, qui ait force de loi générale. Mais une opinion, pour n'être pas ainſi ſolemnellement condamnée, n'eſt pas pour cela ſoutenable & admiſſible. L'Egliſe n'eſt pas obligée de prononcer poſitivement ſur tous le objets conteſtés. Ici elle nous a ſuffiſamment inſtruits (a). Jamais dans lesdéciſions des cas de conſcience, ceux qui parlent en ſont nom ne ſuivent l'opinion la moins probable. Jamais elle n'a déclaré qu'on pouvoit la ſuivre. Toujours & conſtamment, lorſqu'elle a enſeigné la maniere dont on ſe devoit conduire dans le choix des opinions, elle a preſcrit de ſuivre celles qui ſont les plus probables & les plus ſûres. Qu'on péſe bien ces réflexions. Que reſtera-t-il au probabiliſme, ſinon de n'être pas nommément cenſuré, & de ne pouvoir être approuvé; d'être même condamné par la pratique contraire des Souverains Pontifes, & des premiers Paſteurs? Ainſi le ſentiment oppoſé ſe trouve le ſeul approuvé & autoriſé. Ce n'eſt donc point un problème ſur lequel on puiſſe diſputer.

4°. On ne peut autoriſer dans la morale un principe contraire aux lumieres naturelles de la raiſon, aux regles de la prudence chrétienne & qui conduit viſiblement au relâchement. Tel eſt le ſyſtême de la moindre probabilité.

(a) Summorum Pontificum ſemper fuit & eſt veluti quoddam axioma, in dubiis via tutior eſt eligenda, & quod certius exiſtimamus tenere debemus. *Cas. Petra. de S. pœnit. c. 9. n. 6.*

1°. Il eſt viſiblement contraire aux lumieres de la raiſon ; car c'eſt la contredire que de ſuivre l'opinion qu'on croit la moins fondée en raiſon, & la moins probable. Dans l'examen qu'on fait des deux ſentiments, la raiſon ne peut ſe défendre de donner la préférence au ſentiment oppoſé ; & cependant on ſe permettroit d'en ſuivre un autre. N'eſt-ce pas viſiblement contredire le jugement qu'elle porte, ſe contredire ſoi-même ? c'eſt déraiſonner. Car voici le raiſonnement ſingulier qu'il faut faire, ſi l'on veut ſuivre l'opinion, qu'on juge la moins probable. Il s'agit par exemple d'un contrat ſoupçonné d'uſure. Il me paroît, après un ſérieux examen, que ce contrat eſt très-probablement uſuraire, & que je ne le puis faire ſans riſquer mon ſalut. D'un autre côté, j'ai auſſi des raiſons de croire qu'il ne renferme point d'uſure ; mais ces raiſons ſont moins fortes que les premieres ; je puis donc le faire en conſcience. C'eſt-à-dire, je puis faire en conſcience, ce qu'en conſcience je crois plutôt un mal, qu'une action honnête & permiſe. Peut-on faire un raiſonnement plus abſurde & moins conſéquent. N'eſt-ce pas là juger le pour & conclure le contre ? Il ſera bien à plaindre celui qui ne ſaura pas mettre ainſi en œuvre la Doctrine des opinions probables ; & il péchera en faiſant la même choſe, qu'un autre fera innocemment à la faveur de ce beau ſecret.

C'eſt encore un principe de la droite raiſon, que nous devons en tout prendre la vérité, pour regle de nos ſentiments & de notre conduite. De-là l'obligation évidente en tout temps univerſellement reconnue, de ne nous en écarter jamais, lorſque nous la connoiſſons avec certitude : d'où nous devons tirer cette conſéquence naturelle, que ſi la vérité ne ſe préſente pas avec cette clarté, qui donne une pleine aſſurance, nous devons au moins nous en approcher le plus près qu'il eſt poſſible, &

choisir ce qui étant plus vraisemblable en porte davantage le caractere. Qu'on observe qu'il est question ici de devoirs à remplir, de loix à observer, dont l'obligation, sans être absolument constante, est néanmoins plus probable. Nous sommes certains qu'elle nous le paroît ainsi, & que nous avons un juste fondement de le penser. L'opinion contraire nous paroît plus suspecte de fausseté & d'erreur. Forcés de choisir & de nous déterminer, comment la raison plus persuadée de l'existence de l'obligation, qu'elle ne l'est que cette obligation n'existe pas, pourroit-elle diriger & avouer la détermination de la volonté, qui prendroit le parti de s'en affranchir, en suivant une opinion, qu'elle juge elle-même moins conforme à ses lumieres, & plutôt fausse que véritable? Car la probabilité quelconque n'est point une regle sûre ni raisonnable de conduite, qu'autant qu'elle est accompagnée de la vérité, ou qu'on peut justement supposer qu'elle en est accompagnée. Et les Probabilistes ne permettent de suivre l'opinion la moins probable, que parce qu'elle peut être vraie. Or, on ne peut raisonnablement supposer qu'elle le soit, tandis qu'on la voit combattue par de plus fortes raisons. Nous voulons bien accorder qu'elle peut l'être en elle-même; mais elle ne l'est point par rapport à nous, & dans notre façon de penser. Elle ne peut donc nous servir de regle de conduite. *Stultus & Fatuus*, dit la glose, *in C. 1, de sent. excom. in 6, qui se discrimini committit, magis enim accedit ad id quod falsum est in rebus ad salutem pertinentibus.*

2°. Le système de la moindre probabilité est aussi contraire aux regles les plus communes de la prudence. Car l'office de la prudence est de conduire chaque chose à sa fin par les moyens les plus convenables, & conformes à la droite raison. *Prudentia est habitus cum verâ ratione effectivus*

(*a*). La fin de l'homme est le salut. Les moyens pour y arriver sont la fuite du mal & la pratique du bien. Seroit-ce employer les moyens les plus convenables pour le salut, les plus propres à réussir dans cette grande affaire, ceux du moins dont on a plus droit d'attendre un heureux succès, que de faire avec réflexion & par principe, ce qu'on croit plus probablement être un mal, & conséquemment un obstacle au salut, & de se borner à ce que les raisons les plus fortes & les plus puissantes sur notre esprit nous font juger à nous mêmes insuffisant pour nous l'assurer ?

Est-ce ainsi qu'on se conduit dans les affaires temporelles (*b*) ? Ne seroit-ce pas une imprudence extrême dans le choix des remédes pour la guérison d'une maladie mortelle, de choisir celui de qui très-probablement on n'attend point d'effet favorable, & de le préférer à celui de qui plus probablement on attend un heureux succès ? Ne seroit-ce pas un égale imprudence dans un procès important de s'attacher aux raisons les plus foibles, & de négliger les plus fortes & les plus décisives (*c*) ? Doit-on prendre moins de précautions pour le salut de son ame, que pour le rétablissement de sa santé, la conservation de sa vie ou de sa fortune (*d*) ? Seroit-il possible que tandis que chacun se fait une loi, lorsqu'il s'agit d'un intérêt considérable, de prendre les moyens les plus convenables pour arriver à la fin qu'on se propose, & que dans l'embarras sur le choix, on juge toujours que ce qui est le plus probable doit l'emporter sur ce qui l'est moins, on puisse se croire permis, sans blesser les regles de la prudence chrétienne, dans les cho-

(*a*) *S. Thom.* 2. 2. *totâ.* Q. 47.

(*b*) *S. Th.* 2. 2. *Q.* 49. *art.* 7.

(*c*) Filii hujus sæculi prudentiores sunt filiis lucis in generatione suâ. *Luc.* 16. *v.* 8.

(*d*) Nulla satis magna securitas, ubi periclitatur æternitas.

ſes de Dieu & dans l'affaire du ſalut, d'embraſſer le parti le moins probable & le moins ſûr ?

Si l'on venoit ici à ſe tromper, comme cela eſt très-poſſible, ſur quoi pourroit-on s'excuſer au Tribunal de Dieu ? Sur ſon ignorance. Mais il n'y en a point dans cette circonſtance. On n'étoit pas ſûr que ce qu'on faiſoit étoit un mal ; mais on n'ignoroit pas qu'il le pouvoit être : on avoit même de fortes raiſons de le croire. Il y a une différence eſſentielle entre l'ignorance & l'incertitude. La premiere, lorſqu'elle eſt invincible, excuſe. Pour l'incertitude, elle forme l'état de doute, dans lequel la conſcience ne peut ſe régler, que parce qui lui paroît le plus probable, ainſi que le fait obſerver ſaint Antonin (*a*).

Pourroit-on s'excuſer ſur ſon inadvertance & ſa bonne foi ? Mais où il y a de la réflexion ſur les raiſons de douter, il ne peut y avoir d'inadvertance. Il n'y a point auſſi de bonne foi qu'on puiſſe juſtement alléguer ; car ſur quoi ſeroit fondée cette bonne foi ? Seroit-ce ſur la probabilité de l'opinion qu'on a ſuivie ; mais cette probabilité étoit moindre, & appuyée ſur des raiſons moins ſatisfaiſantes que celles de l'opinion contraire. Dans l'inégalité des raiſons oppoſées, les plus foibles n'ont pû mériter la préférence. On ne peut de bonne foi s'y attacher. On ne peut davantage ſe raſſurer ſur le principe général, qui enſeigne qu'on peut ſuivre en conſcience toute opinion véritablement probable. Car comment former ſa conſcience, ſur un principe incertain, conteſté tout au moins, & qui par cela ſeul ne peut être une regle de mœurs. Car toute regle de mœurs doit avoir une certitude morale, puiſque cette certitude eſt néceſſaire pour

(*a*) Oportet quod de contrarietate opinionum non inducatur ad dubitandum, ſed bonam conſcientiam ac credulitatem formet de eo quod credit, tanquam de probabiliori parte. *S. Ant.* 1. *pars. tit.* 3. *c.* 1. §. 10.

agir prudemment ; celle ci a tout au plus quelques degrés de probabilité. Ses plus hardis Défenseurs n'oseroient pas la donner pour certaine & démontrée ; nous avons, ce semble, fait voir qu'elle n'est rien moins qu'inconteſtable. Tout ce qu'on peut dire de plus favorable c'est qu'elle n'est pas expreſſément censurée, au contraire la maxime oppoſée est positivement donnée par les autorités les plus reſpectables pour regle de conduite, & elle est conſtamment ſuivie, par les ſouverains Pontifes mêmes, qui ſe ſont abſtenus de prononcer définitivement. Nous voulons donc bien la laiſſer dans la claſſe des opinions probables. Mais un principe qui n'est que probable, ne peut former une certitude, ni donner une aſſurance qu'il n'a pas ; la conſéquence ne peut être plus certaine que le principe. Que ſera-ce ſi nous lui ôtons encore la qualité de probable, que les raiſons que nous avons apportées ne permettent plus de lui attribuer.

En effet, il est de maxime, qu'en cas de doute il faut prendre le parti le plus ſûr. On y est donc à plus forte raiſon obligé lorſque ce parti est appuyée ſur des raiſons plus convaincantes & plus déciſives. Car il ſeroit ridicule de ſoutenir, que lorſque les raiſons ſont égales de part & d'autre, ce qui forme eſſentiellement un doute, on eſt tenu au plus ſûr ; & qu'on n'y ſût plus obligé, lorſqu'une raiſon prépondérante ſurvenant, & en faiſant diſparoître l'égalité, rend néceſſairement victorieuſe l'opinion la plus ſûre & lui donne une nouvelle force ; c'eſt-à-dire, que ce qui oblige le plus à s'y conformer, ſeroit un titre de s'en écarter.

Mais quoi, n'eſt-ce pas agir prudemment, que de ſuivre l'avis de gens prudens & éclairés, tels que ſont ſans contredit les Docteurs Probabiliſtes, & des opinions appuyées ſur des autorités reſpectables, & des raiſons conſidérables ? Oui, lorſque ces opinions ne ſont pas combattues par des rai-

ſons plus puiſſantes & plus efficaces au jugement même de notre propre conſcience : quand on ne prouve pas que ces Auteurs ont pris le change ſur cet article ; & que la matiere mieux diſcutée, ils ſe trouvent contredits par la multitude des Théologiens auſſi éclairés, & ſoutenus d'ailleurs de l'approbation de ceux, qui dans l'Egliſe ont le droit de nous preſcrire des regles de conduite. Il n'en eſt pas des hommes, comme des divines Ecritures, regle infaillible de la vérité, ſupérieure à notre propre raiſon, qui elle même convient qu'elle lui doit le ſacrifice de ſes lumieres. Pour les hommes, ils peuvent nous tromper & ſe tromper eux-mêmes ; & nous ne pouvons prudemment acquieſcer à leurs déciſions, dès qu'il nous eſt plus probable qu'ils ſe trompent. Lorſque nous voyons, dit ſaint Thomas, les Docteurs ſe partager, & les uns prétendre qu'il y a du mal dans une action, les autres ſoutenir qu'il n'y en a point, dans ce partage d'autorité & ſuivant les apparences de raiſons, qui ſe contrebalancent, il n'y a point d'autre regle de conduite à ſuivre, que ce principe ſupérieur & de toute certitude, enſeigné par ſaint Auguſtin le plus grand des Docteurs, *prenez le certain, éloignez vous de ce qui ne l'eſt pas ;* parce qu'on peche par cela ſeul, qu'on s'expoſe au danger ; & qu'on ſuit un parti qui n'eſt pas ſûr dans l'ordre du ſalut (*a*). Voilà bien tout ce que nous diſons.

Enfin le Probabiliſme eſt dangereux dans la pratique & conduit au relâchement. La preuve en eſt ſenſible dans cette multitude de Propoſitions d'une morale très-relâchée, que les Papes & les Evêques ont condamnées, qui toutes étoient des

(*a*) Eſto quod multi magiſtrorum dicant hoc, & multi alii opinentur in contrarium : hoc ſolùm mortale judicatur ab Auguſtino Doctorum maximo, quod quis incertitudinis periculo, aut mortalis peccati diſcrimini ſe committat. S. *Th. in cant.*

branches ou des suites de la probabilité. Ce n'est pas que nous voulions faire de toutes ces Propositions un corps de Doctrine adopté par les Probabilistes. Eparses çà & là dans une multitude immense de volumes composés par différents Auteurs, elles n'ont souvent entre elles aucune liaison. Chacune, comme nous l'avons déja observé, n'avoit qu'un petit nombre de partisans, & les plus savants Défenseurs de la Probabilité l'ont contenue dans des bornes plus étroites & ont bien sçu se défendre de ces relâchements, qui ont révolté le public, & attiré les censures de l'Église. Il en résultoit néanmoins un grand inconvénient. C'est que le système de la moindre Probabilité, que tous admettoient, étoit une espece d'appui pour les Propositions relâchées, que la plupart des autres rejettoient. Car voici comment raisonnoient avec eux les Défenseurs de ces Propositions; on peut suivre dans la pratique toute opinion véritablement probable. C'est un principe dont vous convenez avec nous. Les Propositions, que nous soutenons & que vous rejettez, sont renfermées dans les bornes de la Probabilité. C'est au moins l'idée que nous nous en sommes formée: & vous ne nous rendriez pas justice, si vous croyiez que nous nous en sommes entêtés, sans avoir aucune raison de le croire. Nous pouvons donc, & vous ne pouvez vous défendre de la conséquence, suivre la Doctrine énoncée dans ces Propositions.

Un autre inconvénient, dont les suites eussent été les plus funestes, si on ne les eût arrêtées, c'eût été la confusion qui se seroit introduite dans l'étude de la morale. Elle n'eût plus été cette science respectable qui cherche la vérité, travaille à l'établir, l'éclaircir, & en étendre les conséquences. Ce n'eût été qu'un assemblage d'opinions humaines, souvent également permises, quoique diamétrale-

ment oppoſées (*a*). Il ne s'agiroit plus de diſcuter le fond des choſes, & d'examiner les Queſtions en elles-mêmes. Il ſuffiroit de ſavoir ce qu'en ont penſé différents Auteurs ; & ſi l'on trouvoit de quoi former de chaque côté des autorités probables, on devenoit le maître de prendre quel parti on voudroit, même contre ſon propre ſentiment, pourvu qu'il ne fût pas abſolument inconteſtable ; on pourroit aſſortir ſes déciſions au caractere des gens qui conſultent ; ceux que les maximes ſéveres ne rebutent point, on leur répondroit ſuivant l'opinion la plus ſûre & la plus probable. Mais s'il ſe préſentoit quelqu'un qui voulût s'en tenir au pur néceſſaire, on auroit recours ſur la même matiere à l'opinion la plus douce, quoique la moins vraiſemblable. Ne ſeroit-ce pas deshonorer la Religion que de répondre ſur le même objet le pour & le contre, introduire une morale arbitraire, contraire à la ſimplicité de l'Evangile & de l'eſprit de Jeſus-Chriſt ?

Ce n'eſt pas aſſez ; on peut détruire par le fondement même la Doctrine de la moindre probabilité. Car en bonne logique, ce ſyſtême ne peut être admis, qu'autant qu'on ſuppoſe que l'opinion la moins probable, eſt véritablement probable, lorſqu'elle concourt avec un ſentiment qui l'eſt davantage. C'eſt ce qui ne peut être. Car comme le remarque à ce ſujet le Cardinal Laurea (*b*) ; une opinion n'eſt probable qu'autant qu'elle mérite d'être approuvée : c'eſt-là la ſignification naturelle de ce terme. Une opinion ne mérite d'être approuvée, qu'autant qu'elle eſt appuyée de motifs ca-

(*a*) Pondus & pondus, menſura & menſura utrumque abominabile eſt apud Deum *Proverb.* 20. Væ peccatori ingredienti duas vias. *Ecc.* c. 2.

(*b*) *Card. Laur.* t. 2. *in* 3. *ſent. diſput.* 11. *art.* 4. *n.* 241. 281. 303.

pables de faire impression sur un homme prudent, éclairé, qui desire sincérement se sauver, & assez forts pour entrainer son consentement (*a*). Dans le concours des raisons, les plus foibles ne peuvent avoir cet avantage (*b*). Un homme prudent & éclairé ne peut s'y rendre. Elles disparoissent nécessairement en présence de celles qui sont plus fortes, & par-là nécessairement plus persuasives. L'opinion qu'elles appuyent n'est donc point véritablement probable, dans la concurrence d'une qui l'est davantage.

Lorsque les raisons sont égales, on ne peut raisonnablement se déterminer pour aucun des deux partis. Lorsque les plus fortes sont d'un côté, elles doivent nécessairement decider. Dans une balance le poids le plus pesant doit physiquement l'emporter. Dans le moral, la raison la plus forte doit décider. Opiner en faveur d'un certain parti, c'est juger qu'il est le plus probable. En effet qu'est ce qu'opiner suivant la signification de ce terme, c'est se déterminer pour un parti, juger qu'il le faut suivre, lui donner la préférence sur le parti opposé. Or, il n'est pas raisonnable de donner la préférence au parti que soi-même on juge plus foible, moins fondé en raison. Ce seroit violer toutes les loix du raisonnement, toutes les regles d'un jugement sensé & judicieux, contredire ses propres lumieres. La conséquence ne seroit plus liée au principe.

Il y a certainement de l'équivoque dans la maniere de procéder des Probabilistes. Ils confondent la connoissance de la Probabilité de chaque senti-

(*a*) Idem est apud Patres probabile quod nos dicimus probabilius. *Ibid.* Les Peres ne regardoient donc point comme probable ce qui l'étoit moins,

(*b*) Opinio probabilis, *dit S. Ant. V. opinio* : habet rationes probabiles magis pro ipsâ quam pro oppositâ. *Voy. S. Th.* 1. 2. *Q.* 18. *art.* 1.

ment, avec l'acquiescement à l'un des deux, & le jugement par lequel on en opine en sa faveur. On peut sans doute connoître en même-temps la probabilité & les différents degrés de probabilité de chacun de ces sentiments opposés. Mais avant que les Probabilistes eussent embarrassé par de vaines subtilités cette Question, de sa nature simple & claire, jamais il n'étoit venu dans l'esprit de personne, qu'on pût opiner & juger en faveur de ce que soi-même on croyoit moins probable ; c'est-à-dire, moins digne d'être approuvé & suivi.

Nous ne sommes pas les maîtres de former à notre gré le jugement que nous portons des choses. Il dépend essentiellement des idées que nous en avons. Car il n'en est pas de l'entendement par rapport à la vérité, comme de la volonté par rapport au bien. De deux biens, la volonté peut choisir celui qui lui plaît davantage, quoiqu'elle n'ignore pas que ce n'est pas le plus estimable. Mais l'entendement ne peut pas se déterminer pour l'opinion qui plaît le plus à la volonté, lorsqu'il la juge moins vraisemblable. La raison de cette différence, c'est que deux biens ne sont pas diamétralement opposés, & que la volonté, qui est libre de sa nature, n'est point nécessairement assujettie à ce qui est le mieux. Au contraire la vérité & la fausseté sont diamétralement opposées. Deux Propositions contradictoires ne peuvent être vraies en même-temps. Si l'une est vraie, l'autre est fausse. Si l'une est plus vraisemblable, l'autre l'est moins & conséquemment approche davantage de la fausseté. L'esprit ne peut juger autrement(*a*), ne peut embras-

(*a*) Intellectus, antequam uni parti contradictionis adhæreat, utriusque opinionis rationes expendit, & quando rationes sunt æquè probabiles, aut magis contra unam partem, impossibile est ut hæc vera appareat : nequit enim apparere ut vera intellectui, nisi appareat connexa cum prædicato : atqui impossibile id est, quando ra-

ſer la derniere, & lui donner par-là la préférence. La volonté ne peut légitimement approuver une opinion que l'eſprit condamne (*a*). En effet dans cette circonſtance, il n'eſt pas poſſible de conſidérer les deux opinions iſolées & ſans le rapport qu'elles ont l'une à l'autre, puiſqu'il s'agit du plus ou moins de degrés de probabilités ; ce qui renferme eſſentiellement une comparaiſon. En vain on détourneroit ſon attention de ce rapport, pour ne ſe fixer qu'aux preuves de l'opinion la moins probable, pour s'en laiſſer affecter, aſſeoir ſur elles ſon jugement, par ce qu'elles ont de force pour l'autoriſer, & que les autres ne ſe préſentant point à l'eſprit avec une certitude abſolue, & n'entraînant point ainſi néceſſairement ſon conſentement, le laiſſent le maître de prendre le parti contraire. Le rapport des deux opinions n'en ſubſiſteroit pas moins. Il n'en ſeroit pas moins vrai que l'une eſt plus probable & l'autre moins, & qu'on le ſait. En écartant cette idée de ſon eſprit, ainſi que la ſupériorité des preuves du ſentiment contraire, cette idée ne ſeroit pas moins réelle ; & ces preuves ne perdroient rien de leur force. Faire des efforts pour ne pas s'en laiſſer toucher, ce ſeroit volontairement fermer les yeux à la lumiere, & à la vérité connue ; s'aveugler ſoi-même ; efforts coupables & impuiſſants (*b*).

tiones probabilius evincunt non eſſe connexam... ſed ſeparatam, juſtitiam, *v. g.* cum contractu quem expendit intellectus *Conc. de probab. l. 3. c. 1. n. 5.*

(*a*) Ignorantia directè & per ſe eſt voluntaria.. cum aliquis ſponte ſuâ neſcit aliquid ut liberiùs peccet; & talis ignorantia videtur augere voluntarium & peccatum. Ex intentione enim voluntaris ad peccandum provenit ; quod aliquis vult ſubire ignorantiæ damnum, propter libertatem peccandi. *S. Th. 1. 2. Q. 76. art. 4.*

(*b*) In omni genere ſcibilium opinio voluntaria eſt illicita, quia non ex eo quòd magis placet, ſed ex eo quòd rationabilior eſt, non voluntate, ſed ratione, amplectenda eſt opinio. *Cajet.* V. *opinio.*

On a fait ici beaucoup valoir une comparaison entre la foi des Mysteres, & les regles de la morale ; comparaison sur laquelle on a paru compter infiniment : c'est que de même qu'on n'est pas obligé de croire un Dogme, qui ne paroit pas certainement révélé, & que l'Eglise n'a pas évidemment proposé comme un objet de foi, & qu'on est bien sûr qu'on ne peche point en ne le croyant pas ; de même & par la même raison, on n'est pas plus obligé d'observer une loi, dont l'obligation n'est pas certaine, & on peut juger avec la même certitude qu'on ne peche point en ne l'observant pas. Une telle loi n'est pas suffisamment promulguée.

Mais il faut avouer, que ce raisonnement est la foiblesse même, & que la comparaison peche à tous égards. Il y a une différence extrême entre un Dogme qui n'est pas clairement révélé, quant à la créance qu'on en voudroit exiger, & l'obligation d'une loi qui n'est pas certaine. On n'est pas sans doute obligé de croire d'une foi divine un Dogme qui n'est pas certainement révélé ; parce que la foi renferme essentiellement cette certitude, & qu'elle ne peut subsister avec le moindre doute de la révélation divine. Mais il n'en est pas de même des choses morales, & des devoirs de la conscience. Pour les accomplir il n'est point nécessaire d'avoir la même certitude de leur obligation, qu'il faut avoir de la revélation d'un Dogme, pour le croire. Ce seroit renverser l'ordre que Dieu a établi dans le monde, dans l'Eglise, dans les états & dans les familles, & dispenser les hommes de leurs plus essentielles obligations, que d'exiger cette certitude. Car, que d'obligations qui dépendent de faits qui ne sont pas absolument certains, & dont on n'a point d'evidence ! De ce principe il s'ensuivroit que dans le doute on ne seroit jamais obligé de prendre le parti le plus sûr, contre la disposi-

tion de l'un & l'autre droit ; parce que dans le doute, l'obligation de la loi n'eſt rien moins qu'évidente. Il s'enſuivroit, contre le décret d'Innocent XI (*a*), que la probabilité d'une opinion la plus légere autoriſeroit à la ſuivre, parce qu'alors on n'a pas une pleine certitude de l'obligation de la loi. Il y a donc ici une différence fondée ſur la nature différente des choſes. La foi renferme dans ſon idée une créance ferme & pleine d'aſſurance de la vérité du Myſtere qu'elle propoſe. On ne peut le croire de cette maniere, qu'autant qu'on eſt ſûr qu'il a été révélé de Dieu. Une creance ſimplement probable, ou mêlée de doute ſur l'exiſtence de la révelation ne peut jamais produire une acte de foi divine & ſurnaturelle, ainſi que l'a decidé Innocent XI. Rien de ſemblable ne ſe trouve dans l'obligation des loix. Elle ne ſuppoſe en aucune maniere qu'on en ait une certitude parfaite & évidente. Quoiqu'on ne puiſſe croire un Myſtere, ſi l'on n'eſt certain de la révélation, on peut très-bien obſerver une loi, quoiqu'on ne ſoit pas pleinement certain de ſon obligation.

Avancer que la loi n'eſt pas alors ſuffiſamment promulguée, c'eſt feindre d'ignorer ce que c'eſt que la promulgation d'une loi : & que cette promulgation n'eſt que la publication & l'intimation qu'en fait le Légiſlateur à la ſociété qu'elle concerne. Mais quoiqu'il il y ait pluſieurs opinions ſur l'explication d'une loi, il n'en eſt pas moins vrai qu'elle a été publiée ſuivant les formalités ordinaires. Ce n'eſt donc point ſur la publication de la loi, qu'on peut alors former quelque difficulté, mais ſeulement ſur l'étendue qu'on lui doit donner. On peut ſeulement regarder comme obſcurs les

(*a*) Generatim, dum probabilitate ſive extrinſecâ ſive intrinſecâ, quamvis tenui, dummodo a probabilitatis finibus non exeatur, confiſi aliquid agimus, ſemper prudenter agimus. *Prop.* 3, *damn. ab Innoc. XI.*

articles, qui donnent occasion à différentes opinions véritablement probables, & la volonté du Législateur peut à cet égard ne pas paroître assez manifestée.

Mais si l'on suppose l'une des opinions plus vraisemblable, on ne peut alors raisonnablement douter de la volonté du Législateur, & ce qui manque à la clarté de la loi est suppléé par d'autres principes, qui levent toutes les difficultés & doivent servir de regle. Si l'on ne voit pas bien clairement quelle étendue on doit donner à la loi, l'on sait certainement qu'en cas de doute on doit suivre le parti le plus sûr; à plus forte raison lorsque le parti est encore le plus probable. Il n'étoit pas possible que tout fût exprimé dans les loix assez clairement & dans un assez grand détail, pour réunir tous les esprits & prévenir toutes les difficultés. Le Décalogue seul eût formé une liste immense & contenu des détails infinis. C'est donc assez, pour qu'on soit tenu d'observer une loi, qu'on puisse prudemment juger, qu'elle oblige dans le cas dont il s'agit, & que tel est le sens qu'il lui faut donner. Or, lorsque cette obligation & cette interprétation sont fondées sur les raisons les plus probables, on ne peut se dispenser de porter ce jugement, & l'on ne pourroit prudemment juger le contraire. Tout au plus on en pourroit douter. Or, ce doute emporte nécessairement l'obligation de suivre le parti le plus sûr. D'ailleurs, on ne peut dire dans aucun sens qu'une loi, qui souffre quelques difficultés, ne soit pas suffisamment promulguée pour obliger. Et si cela étoit, elle cesseroit d'avoir force de loi sur ce point, & l'opinion qui suppose qu'elle oblige à cet égard, non-seulement ne seroit pas la plus probable, elle n'auroit pas le moindre degré de probabilité; elle seroit évidemment fausse. Car ce qui n'est point promulgué dans une loi, n'appartient point à la loi &

ne peut obliger. Elle eſt ſi bien promulguée en ce qu'elle a d'obſcur, que ſi l'affaire eſt portée au Tribunal des Magiſtrats, ils doivent prononcer en conformité, & en s'en tenant à l'interprétation la plus vraiſemblable, qu'on en peut donner. Dieu dans les ſaintes Ecritures le preſcrit lui-même, & il ordonne que dans les cas douteux, embaraſſés, concernant les loix qu'il a données à ſon peuple, perſonne ne s'en affranchiſſe de ſon autorité, & il en renvoye la déciſion aux Prêtres (*a*). Ces loix obligent donc encore en ces circonſtances (*b*).

Quelles conſéquences affreuſes ne s'enſuivroient pas du ſentiment contraire ? Y auroit il un ſeul précepte du Décalogue, qui fût à l'abri des attentats de la malice des hommes ? Pas un qui dans bien des articles n'ait été le ſujet des conteſtations des Caſuiſtes. Elles ſeroient vuidées dans un inſtant. Ces articles ſont conteſtés. Pour & contre il y a des opinions probables. C'en eſt aſſez. Le Décalogue n'eſt point ſuffiſamment promulgué en ce point. Il eſt inutile d'examiner quelle eſt l'opinion, qui entre mieux dans le ſens de la loi. Le ſentiment qui enſeigne qu'elle n'oblige point en certain cas, a quelque probabilité ; il eſt inutile de faire d'autres recherches. Tout ce qu'on a à faire, c'eſt de conſulter quelqu'un de ces Auteurs Probabiliſtes, qui ont receuilli les différentes opinions des Caſuiſtes, Diana, Eſcobar, Caramuel, &c. Sur un même objet on y voit ſouvent le pour & le contre. Ce ſont tous de fort honnêtes gens, des Docteurs pieux & habiles. Dès que les Théo-

(*a*) Si difficile & ambiguum apud te judicium eſſe perſpexeris & videris verba variari intra portas tuas.... venies ad ſacerdotes.. quæreſque ab eis qui indicabunt judicii veritatem,.. & facies quodcumque dixerint... ſequeriſque ſententiam eorum. *Deut. c.* 17. *v.* 8, 9, 10 & 11.

(*b*) *Voy. S. Th.* 1. 2. *Q.* 96. *art.* 6. *ad* 3. *Suar. l.* 6. *de leg. c.* 8. *n.* 10. *Vaſq.* 1. *p. iſput.* 156. *n.* 8. &c.

logiens ne sont pas d'accord on est à son aise ; on peut choisir ; la loi n'oblige point dans ces cas-là ; les dispositions qu'elle fait à leur égard ne sont pas authentiquement promulguées.

Article II.

Les Juges sont-ils particuliérement obligés de suivre dans les jugements qu'ils portent l'opinion la plus probable ?

Nous n'avons point ici de nouveaux raisonnements à faire. Sur cet article la décision est positive. Non-seulement l'Eglise par sa conduite & les regles qu'elle suit & quelle établit, enseigne aux Juges, que dans leurs jugements ils doivent suivre l'opinion la plus probable ; mais encore elle a condamné expressément la Doctrine des Casuistes, qui leur permettoient de juger à leur volonté, en faveur de l'opinion la moins probable. La décision d'Innocent XI jointe à la censure du Clergé de France, n'a laissé aucune ressource aux partisans de cette Doctrine pernicieuse (*a*), évidemment opposée à la qualité de Juge & à la nature des fonctions que le Juge exerce. En effet un Juge est le Ministre de Dieu, celui de la République, & de la justice. Comme Ministre de Dieu (*b*), il doit chercher en tout la vérité, ainsi que Dieu même l'ordonne aux Juges (*c*), & conséquemment de s'en

(*a*) Probabiliter existimo judicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem. *Prop.* 2. *damn. ab Innoc. XI.* Le Clergé de France en 1700 l'a aussi condamnée *ut, falsa, erronea, absurda, & probabili-taris pessimus fructus.*

(*b*) Ministri regni Dei. *Sap.* 6. *v.* 2.

(*c*) Provide viros... in quibus sit veritas,.. qui judicent populum. *Exod.* 18. *v.* 21.

approcher le plus qu'il lui eſt poſſible, lorſqu'il ne peut mieux faire. C'eſt le merite & la force des preuves, qui ſeuls peuvent entraîner ſon ſuffrage, & former ſa déciſion. Il ne peut donc ſe diſpenſer de ſuivre l'opinion la plus vraiſemblable, par préférence à celle qui l'eſt moins. Comme Miniſtre de la République, il doit juger ſuivant les loix, qui lui ordonnent de tenir la balance dans une parfaite égalité ſans la faire pencher d'un côté plus que d'un autre (*a*), & de prononcer *ſecundùm allegata & probata*, ſelon que les preuves apportées par les deux parties l'exigent (*b*). Or, les preuves de l'opinion la plus probable l'emportent évidemment ſur celles de l'opinion qui l'eſt moins. Il ne pourroit donc, ſans manquer à ſon devoir, ſe diſpenſer de s'y conformer. Et c'eſt pour l'y engager plus fortement que les Empereurs avoient introduit l'uſage d'un ſerment ſolemnel, par lequel les Juges promettoient de juger conſtamment, ſuivant ce qu'ils croiroient dans leur conſcience de mieux & de plus équitable (*c*). Celui que les Magiſtras font aujourd'hui a la même force & porte la même obligation. C'eſt-là une preuve ſans réplique.

Comme Miniſtre de la juſtice, le Juge doit ſuivre en tout l'équité. Or, l'équité ſeroit bleſſée s'il donnoit l'avantage à la partie, dont le droit eſt le moins fondé. Il eſt de la juſtice de rendre à chacun ce qui lui appartient (*a*) ſans acception de perſon-

(*a*) Bonus judex nihil ex arbitrio facit... ſed juxta leges & jura... examinat cauſæ merita, non perſonæ. *S. Ambr. in pſal.* 118.

(*b*) Stateram geſtant in manibus, lances appendant æquo libramine. *Cap.* 1. *de ſent. & re jud. in 6.*

(*c*) Hodie jurant (judices) ſe facturos ſecundùm hoc quod viſum eis fuerit juſtius ac melius. *Auth.* hod. *c. de judiciis.*

(*d*) Juſtitia eſt conſtans & perpetua voluntas jus ſuum cuique tribuendi. *Inſt. l.* 1. *de juſt. & jur.*

ne. Un Juge se rendroit donc coupable d'injustice, s'il n'adjugeoit le bien contesté à celui qui y a le plus de droit, & qui prouve mieux qu'il lui appartient. Et c'est ce que fait certainement la partie, dont le droit est le plus évident, ou au défaut d'évidence, plus apparent & plus probable. Et si l'on n'en faisoit pas pour les Juges une loi inviolable, l'administration de la justice deviendroit arbitraire ; le droit le meilleur seroit toujours au hazard de succomber. Comme il est peu d'affaires qui n'ayent un côté favorable, qu'il n'est point de Question difficile, pour laquelle on ne puisse alléguer pour ou contre des textes & des Docteurs, les Juges deviendroient maîtres de tout ; & à la faveur d'une opinion probable, ils trouveroient aisément le moyen de rendre victorieuse la cause la plus mauvaise. Delà la corruption dans les jugements, les intrigues, l'influence des sollicitations proscrites par les ordonnances, la vénalité de la justice, l'abus des présents (*a*), malgré les Loix divines (*b*) & humaines qui les défendent.

Dans le doute, lorsque le juge ne voit rien de décisif, qui puisse le déterminer pour un parti plutôt que pour un autre, il doit prononcer en faveur du Défendeur (*c*). Les loix lui en font un devoir. Ainsi ce n'est plus alors la simple probabilité qui le décide, mais la loi, qui forme un vraie certitude. Et cette disposition est bien juste, c'est

(*a*) Quando litigantes habent pro se opiniones æque probabiles, potest judex pecuniam accipere pro sententiâ ferendâ in favorem unius præ alio. Le Pape Alexandre VII, en 1 65, a condamné cette proposition & défendu de l'enseigner & de la suivre, sous peine d'excommunication *ipso facto* & réservée au S. Siege.

(*b*) Xænia & dona excæcant oculos judicum. *Ecc.* 20.

(*c*) Cùm sunt partium jura obscura favorabilior est, causa rei quam actoris. *Cap.* 11. *de reg.* 1. *in* 6.

le demandeur qui a intenté l'action ; c'eſt à lui à prouver le droit qu'il pourſuit, s'il ſuccombe dans la preuve, qui ne ſe trouve pas concluante, l'équité ne permet pas de lui adjuger, ce qu'il ne prouve pas lui appartenir (*a*) : à moins qu'il ne fût queſtion d'un héritage, auquel les deux parties prouvent également qu'ils ont droit ; il faut alors le partager avec les Contendants, conformément à leurs prétentions reſpectives. C'eſt le parti le plus juſte & le plus probable. Dans les affaires criminelles, le parti le plus doux eſt celui que le Juge doit embraſſer. Il vaut mieux ſauver un coupable, que de condamner un innocent. Ceci encore n'eſt point dans l'ordre des ſimples opinions, & n'a aucun trait à la Doctrine de la moindre probabilité, puiſque les loix preſcrivent & autoriſent cette conduite, qui par-là s'éleve juſqu'à la certitude.

On doit porter le même jugement de toutes les regles, que le droit preſcrit aux Juges pour l'adminiſtration de la juſtice. S'il leur permet d'étendre les loix favorables, ce n'eſt que parce qu'il eſt conforme à l'eſprit de ces loix de pouvoir être étendues, & que l'opinion qui favoriſe cette extenſion eſt la plus probable, pourvu qu'elle puiſſe ſe concilier avec les expreſſions de la loi, & que la raiſon de la loi l'autoriſe. S'ils doivent reſſerrer les loix odieuſes, ce n'eſt qu'en vertu de la diſpoſition poſitive du droit, & autant que l'opinion la plus probable le demande. Ainſi toutes les regles que nous avons données pour l'interprétation des loix, ſont néceſſairement dépendantes de celle, qui preſcrit de s'attacher toujours à l'opinion la plus vraiſemblable.

(*a*) Actor certus eſſe debet, cùm ſit in poteſtate ejus, quando velit experiri & ante debet rem explorare. *l.* 42. *ff. de reg. jur.*

III. QUESTION.

Eſt-il permis de ſuivre l'opinion la plus probable par préférence à celle qui eſt la plus ſûre ?

ARTICLE I.

NOUS venons de montrer que l'on doit ſuivre l'opinion la plus probable, lorſqu'elle eſt en même temps la plus ſûre : mais la même opinion ne réunit pas toujours ces deux qualités ; & la moins probable peut quelquefois être la plus ſûre & ne renfermer aucun danger de péché. Il s'agit de ſavoir ſi l'on eſt obligé de ſuivre ce dernier parti.

Quelques Théologiens ont pris ſur cela le change, & par oppoſition pour la probabilité, ils ont donné dans une autre extrémité. La vérité comme la vertu conſiſte dans un juſte milieu. En général il ſeroit beau ſans doute de prendre toujours pour ſoi le parti le plus ſûr, quoique cela pût avoir quelquefois des inconvénients, ſur-tout ſi l'on vouloit abſolument conduire les autres par la même voie (*a*) ; mais ce ſeroit outrer le rigoriſme que d'en faire une étroite obligation pour toutes ſortes de circonſtances. La plupart des preuves que nous avons apportées pour montrer qu'on doit ſuivre l'opinion la plus probable, lorſqu'elle eſt la plus ſûre, établiſſent également, qu'on la peut ſuivre lors même qu'elle ne l'eſt pas. Nous allons les

(*a*) Nous l'entendons d'une ſupériorité aſſez conſidérable, pour décider un eſprit droit & qui ne cherche que la vérité,

reprendre

reprendre ici en détail, & dans l'application que nous en ferons, il sera aisé de reconnoître que l'opinion la plus probable, lorsqu'il ne s'agit que de la bonté d'une action (*a*), est une regle de conduite très-conforme à l'esprit de l'Evangile, fondée sur l'un & l'autre droit; sur la pratique de tous les Tribunaux; soutenue du suffrage des Théologiens les plus éclairés, à qui elle sert de principe de décision dans les résolutions qu'ils donnent des cas de conscience; que c'est enfin une regle pleine de prudence & de sagesse que l'Eglise a expressément autorisée.

1°. L'opinion la plus probable est une regle de conduite très-conforme à l'Esprit de l'Evangile; car l'Esprit de l'Evangile est un esprit de douceur (*b*), non de cette douceur molle qui affoiblit & anéantit les devoirs, mais de cette douceur éclairée qui n'outre rien, pese tout au poids du sanctuaire; juge de tout avec équité. L'opinion la plus probable, lors même qu'elle n'est pas la plus rigide, a ce caractere de douceur qui, sans courber la regle, ni éluder la loi par de fausses interprétations, l'explique dans le sens le plus na-

(*a*) Car s'il s'agissoit de la nature d'une chose, de ses qualités, de sa validité, le plus probable ne suffit pas toujours comme nous le dirons; il peut être, par exemple, bien plus probable qu'un homme n'est point caché dans un buisson, qu'un breuvage qu'on nous présente n'est pas empoisonné, que telle clause n'est pas nécessaire pour la validité d'un acte, ce ne seroit pas néanmoins une raison qui autorisât à tirer sur ce buisson, à boire ce breuvage, à omettre cette clause, parce que cette plus grande probabilité ne change rien à la chose, n'ôte point le danger, si l'inconvénient qu'on en craint existe: l'homme n'en sera pas moins tué; on n'en sera pas moins empoisonné; & l'acte sera caduc & invalide. Ceci s'expliquera dans la suite, nous mettons seulement ici la limitation & le principe.

(*b*) Jugum meum suave est & onus meum leve. *Matth.* 11, *v.* 3.

turel, au moins autant qu'on l'a pu connoître ; & c'eſt tout ce qu'on peut légitimement exiger. Eh ! à quelles inquiétudes & quelles perplexités ne ſeroit-on pas livré, ſi l'on étoit toujours obligé de ſuivre le plus ſûr ! Qui oſeroit s'approcher des Sacrements ? De celui ſur-tout qui en nous donnant la plus grande de toutes les graces, expoſe en même temps au plus grand des dangers ? Le plus ſûr au moins lorſqu'on n'y eſt pas étroitement tenu en vertu du precepte, ſeroit de s'en éloigner par reſpect, de peur de tomber dans le ſacrilége, qui de tous les crimes & de tous les inconvénients eſt le plus grand : & combien de ceux qui ont outré la maxime du plus ſûr, en ont dans la pratique tiré cette conſéquence, ſous le ſpécieux prétexte de leur indignité ?

On voit par la conduite des Apôtres qui n'avoient d'autre objet que de conduire les hommes dans la voie du ſalut, qu'ils ne les obligeoient pas néanmoins toujours au plus ſûr ; & c'eſt ce que montrent bien clairement les regles que donne l'Apôtre S. Paul, par rapport à certaines difficultés, qui partageoient les fideles (*a*) par rapport aux viandes immolées aux Idoles. Le Concile de Jéruſalem avoit défendu d'en manger ; le plus ſûr eût été de s'informer avant d'acheter ou d'uſer de ce qui pouvoit avoir été offert aux Idoles, ſi réellement il l'avoit été ; mais comme il n'arrivoit pas ordinairement que ce qui ſe vendoit au marché eût réellement auparavant été offert à quelque Idole, ou que les viandes qui ſe trouvoient ſur la table d'un infidele qui avoit invité un Chrétien, fuſſent des reſtes de victimes immolées (*b*) ; le ſaint Apôtre déclare que ſans bleſſer le décret du Concile

(*a*) *Voy.* L'Epître aux Romains, *ch.* 14. la premiere aux Corinthiens, *c.* 8. & 10.

(*b*) Omne quod in macello vænit manducate, nihil interrogantes propter conſcientiam . . . ſi quis vos

de Jérusalem, on peut acheter sans crainte, tout ce qui se vend au marché, enuser, & manger de tout ce qu'on sert dans la maison d'un infidele, sans être tenu de faire aucune recherche du fait : ce qui montre que les Apôtres n'obligeoient point absolument à cet égard les fideles au plus sûr ; d'où nous pouvons, ce semble, conclure que dans les autres matieres, nous n'y sommes pas davantage obligés.

2°. Ce principe de la suffisance de la plus grande probabilité est fondé sur le droit Civil & Canonique ; il y est établi, comme nous l'avons montré, comme une regle à laquelle on peut se tenir, & dont on ne doit pas se départir. C'est d'après cette regle générale, que dans le droit Romain les Empereurs & les Jurisconsultes, & dans les Saints Canons, les Papes & les Conciles décident les différentes difficultés qui leur étoient proposées. Si nous en voulions citer les exemples, il faudroit transcrire presque tout ce qui dans les collections de l'un & l'autre droit, sert d'interpretation à des loix précédentes, ou de décision sur des faits contestés.

C'est ainsi & par ce principe, que les Peres du Concile de Tribur (*a*) tenu en 895, prononcent que l'empêchement de la parenté spirituelle ne s'étendoit point à un certain cas controversé entre les Docteurs, quoiqu'au fond le parti le plus sûr eût été de s'abstenir en ce cas du mariage ou au moins de demander dispense. C'est ainsi encore, & par le même principe que le Pape Celestin (*b*) en

vocat infidelium & vultis ire, omne quod vobis apponitur, manducate, nihil interrogantes propter conscientiam. 1. *ad Cor.* 10. *v.* 25. 27.

(*a*) *Conc. Tribur. c.* 48.

(*b*) Consultius dicimus & congruentius ad salutem, ut ad Monasterium redeat . . . si vero ad hoc induci non poterit, . . credimus non cogendam. *Cap.* 12. *de conversi. conjug.*

convenant qu'une femme qui durant l'absence de son mari avoit fait profession dans un ordre religieux, feroit très-bien & qu'il seroit plus sûr pour elle d'y rentrer après que la mort de son mari l'avoit rendu maîtresse d'elle-même, décide qu'il ne faut pas néanmoins l'y contraindre si elle y a trop de répugnance. On peut encore voir la Constitution de Clément V (*a*), par laquelle il regle plusieurs points controversés parmi les Franciscains, touchant leur regle; où il s'en faut de beaucoup qu'il suive toujours dans les décisions qu'il donne, le parti le plus rigide & le plus sûr.

3°. C'est le sentiment des Docteurs les plus respectables, qu'on peut s'en tenir à la plus grande probabilité; S. Thomas l'enseigne expressément (*b*); & il en donne comme nous pour raison, l'impossibilité où l'on est souvent de porter ses connoissances dans la morale, jusqu'à une parfaite démonstration: ce qui force de se contenter quelquefois d'une certitude probable, qui pour l'ordinaire est accompagnée de la vérité, quoiqu'elle puisse quelquefois induire en erreur. Qu'est-ce qu'une certitude probable, qui néanmoins peut induire en erreur, que l'opinion la plus probable mais la moins sûre? Car la plus sûre ne peut jamais occasionner de mépriſe, & de cette espece d'opinion on ne pourroit pas dire qu'on peut s'en contenter, puisque jamais on ne peut rien faire de mieux. S. Antonin enseigne également (*c*)

(*c*) Clement I. *de verb. signif.*

(*d*) In actibus humanis... sufficit probabilis certitudo, quæ in pluribus veritatem attingat, licet in paucioribus deficiat. 2. 2. *Q.* 70. *art.* 2.

(*e*) Dicitur autem probabile quod pluribus & maximè sapientibus apparet verum in humanis agibilibus.. sufficit talis certitudo quæ non semper scrupulos omnes abjiciat, & quæ (ut loquitur Gersonius) non removet in unâ parte omnem probabilitatem. *S. Ant.* I. *p. tit.* 3. *c.* 10.

que pour agir, il n'eſt pas néceſſaire d'avoir une certitude qui écarte tout danger de péché, & qui exclue de l'opinion contraire toute eſpece de probabilité. C'eſt bien là le propre caractere de l'opinion la plus vraiſemblable, mais la moins ſûre.

Le même Saint dit encore ailleurs (*a*), que de ſuivre la voie la plus ſûre n'eſt qu'un conſeil & non un précepte ; & que dans la contrariété des opinions, il eſt permis de ſe regler ſur celle qu'on croit la plus probable.

Ce ſentiment au reſte, depuis la déroute de la probabilité, eſt celui de tous les Théologiens les plus ſenſés & les plus habiles ; & le très-petit nombre de ceux qui l'attaquent, manque abſolument de juſteſſe dans le raiſonnement, & ne paroît pas avoir bien ſaiſi l'état de la queſtion. Il leur eſt arrivé ce qui n'eſt pas abſolument rare à ceux qui combattent avec chaleur des ſentiments qu'ils veulent rendre odieux, d'aller au-delà du but, & de dire ſouvent plus qu'ils ne doivent, quelquefois même plus qu'ils ne veulent.

4°. On peut ſuivre dans la pratique ce que tous les Docteurs prennent pour regle dans les déciſions qu'ils donnent des cas de conſcience. Or, telle eſt la méthode & la regle qu'ils ſuivent dans la déciſion des cas de conſcience ; ils diſcutent avec ſoin & ils peſent les raiſons pour & contre ; & ils ſe décident conſtamment pour le ſentiment qui leur paroît appuyé ſur les meilleures raiſons, quoique

(*a*) Eligere viam tutiorem conſilii eſt non præcepti, alias oporteret multos ingredi religionem... non ergo de neceſſitate oportet tutiorem eligere ; quoniam.... poteſt eligi tuta... cum bonâ conſcientiâ poteſt quis tenere partem alicujus opinionis, dum modo ex contrarietate opinionum non reducatur ad dubitandum, ſed bonam conſcientiam ſibi formet de eo quod credit tanquam de probabiliori parte. *S. Anton.* 1. *p. tract.* 3. *c.* 10. §. 10.

ce ne soit pas quelquefois le plus rigide. Ce ne seroit pas ainsi qu'il faudroit s'y prendre s'il étoit toujours nécessaire de suivre le parti le plus sûr ; il seroit fort inutile de peser les termes dans lesquels les loix sont exprimées ; de les analyser pour en découvrir plus sûrement la signification ; de balancer les motifs des différentes opinions ; il suffiroit, sans se jetter dans cet embaras , d'aller droit au plus sûr ; & quelque probabilité qu'eût le sentiment contraire , de trancher court & de décider en faveur de la loi ; on s'épargneroit sans doute bien de la peine dans l'examen des questions controversées ; car rien n'est si aisé que de prendre toujours le parti le plus sévere.

Cependant ce n'est pas ainsi qu'on procede d'après S. Thomas lui-même , d'après le grand Archevêque de Milan S. Charles , plus porté par le caractere de sa piété à la sévérité qu'au relâchement. Il est inutile d'en citer des exemples , c'est une chose qui ne peut être contestée , dont on pourroit multiplier les preuves à l'infini , & une suite nécessaire de la méthode qu'on suit constamment & uniformément dans la Théologie morale & scholastique. Qui oseroit attaquer cette méthode ? Ce seroit envelopper dans une même condamnation ce que l'Eglise a produit de plus saint & de plus éclairé. Ces grands hommes ont pensé que la maxime du plus sûr n'a point d'application à ces circonstances ; elle n'a pour objet que le doute ; la plus grande vraisemblance qui se trouve d'un côté fait disparoître le doute & détermine : ce n'est pas qu'on soit pleinement & métaphysiquement certain de la vérité de l'opinion qu'on suit ; car enfin , une opinion , quelque probable qu'on la puisse supposer , n'est néanmoins qu'une opinion , & toute opinion est sujette à l'erreur ; nous n'avons garde de n'en pas convenir : mais nous soutenons en même temps que dès qu'une opinion est la plus probable , quoi-

qu'en la suivant on puisse se tromper, on est au moins bien certain de ne pas pécher (*a*). Or, la certitude morale, que nous avons demandée pour agir prudemment, n'a pas précisément pour objet que la sûreté dans l'ordre de la conscience des opinions qu'on suit ; sûreté qui se rencontre dans celle qui a une supériorité marquée de probabilité ; cette supériorité, donne droit d'en présumer la vérité.

Il s'agit, par exemple, d'un contrat qu'on propose ; quelques raisons font craindre qu'il ne soit usuraire ; des raisons plus fortes font juger qu'il ne l'est pas : cette seconde opinion est la plus vraisemblable, mais on n'est pas absolument assuré de sa verité ; autrement ce ne seroit pas une simple opinion. Mais quoi qu'il en soit, il est très-sûr qu'on ne peche point en la suivant, puisqu'elle est la plus probable.

L'esprit forme ici deux jugements, l'un qui concerne la nature du contrat proposé ; est-il usuraire ? Ne l'est-il pas? Ce jugement est sujet à l'erreur; mais il est bien moins suspect d'erreur qu'un jugement en faveur de l'opinion opposée, qui moins vraisemblable, s'eloigne davantage de la vérité ; regle naturelle de tous nos jugements. Le second jugement que nous portons a pour objet l'action qu'on fait, en se permettant le contrat dont il s'agit. Cette action est-elle un péché ? Ne l'est-elle pas ? Le jugement par lequel on prononce que ce n'est pas un péché est un jugement certain & fondé sur une regle de conduite, qu'on ne peut raisonnablement contester. C'est ainsi que raisonne un Juge ; je dois condamner les coupables atteints & convaincus de crimes : or, celui qu'on cite à mon Tribunal est un coupable atteint & convaincu. Cette seconde proposition, à ne considérer que le fait en lui-même n'est que probable, parce qu'il n'est point

(*a*) Hæc præsumptio pro certitudine habetur. *c.* 3. *de Presbyt. non bapt.*

impossible que les témoins qui en déposent, se trompent & soient de faux témoins ; mais il y a un raisonnement supérieur qui autorise le Juge à prononcer sans la moindre inquiétude ; c'est qu'il doit condamner celui qui conformément à l'ordre établi par les loix est atteint & convaincu.

Chacun peut faire le même raisonnement par rapport au contrat dont il s'agit & dans toute autre circonstance pareille ; je puis, peut-on dire également, faire un contrat qui n'est défendu par aucune loi divine ni humaine : tel est le contrat qu'on me propose ; j'en juge ainsi d'après les raisons les plus fortes & les plus probables ; & toutes les loix divines & humaines me permettent de suivre le sentiment le plus vraisemblable. Il n'est pas nécessaire de faire expressément en soi-même ce raisonnement ; il suffit de le faire implicitement en agissant avec confiance & en déposant tout doute & tout scrupule.

5°. On ne peut être coupable pour avoir suivi les regles de la prudence. Toutes autorisent l'opinion la plus probable (*a*) : car il ne peut y avoir d'imprudence à faire une chose que nous ne pouvons raisonnablement croire mauvaise & défendue : tel est sans doute ce que nous jugeons innocent d'après les raisons les plus fortes, & qui semblent s'approcher davantage de la vérité ; si nous nous trompons alors, c'est que nous ne sommes pas infaillibles, & l'erreur est bien excusable. Il n'est pas d'ailleurs possible que nous jugions autrement, puisque nous ne pouvons juger que conformément à nos idées & à nos lumieres, qui nous découvrant dans l'opinion la plus probable une supériorité marquée, ne nous permettent pas de nous déterminer en faveur de l'opinion la moins probable (*b*). Car com-

(*a*) Necesse est ut semper justior & rationabilior pars prævaleat. *Conc. Lemovic.*

(*b*) Unusquisque niti debet ad hoc quod de rebus judicet secundùm id quod

ment pourrions-nous prononcer qu'une opinion est fausse & ne vaut rien, tandis que tout nous prouve que de toutes celles qu'on peut avancer sur la même matiere, elle reunit les traits de vérité les plus marqués.

6°. Enfin, & voici ce qui doit trancher absolument la difficulté, & ce qui en bonne morale forme une espece de démonstration ; c'est qu'il n'y a aucun danger pour le salut à suivre une regle de conduite que des Conciles généraux ont déclarée expressément être le motif de leur décision, & conséquemment pouvoir être le motif de celle que nous portons nous-mêmes, & que les Papes & le Clergé de France ont autorisée. Nous avons deja rapporté le décret du Concile général de Vienne ; il ne peut être plus précis. Dans ces derniers temps Sinnik, Docteur de Louvain, s'avisa de soutenir qu'il n'étoit pas permis de suivre l'opinion la plus probable lorsqu'elle n'étoit pas la plus sûre : car c'est-là le sens naturel & unique de la proposition déférée au S. Siege, & condamnée par Alexandre VIII (*a*). Il n'est pas possible de s'y méprendre, Sinnik s'étoit trop clairement expliqué dans ses ouvrages, & ses défenseurs dans le temps même qu'ils faisoient les plus grands efforts pour en empêcher la censure, en convenoient comme ses adversaires ; le Pape n'en proscrivit pas moins la proposition de Sinnik ; & très-certainement il prononça alors, que sur ce qui étoit la matiere de la contestation, c'est-à-dire, si l'on pouvoit suivre l'opinion la plus probable lorsqu'elle n'est pas la plus sûre. Car lorsqu'elle a en même temps le double caractere d'être la plus sûre & la plus probable, qu'on la pût suivre, c'est ce qui n'etoit pas contesté.

sunt... quia verum est bonum intellectus, falsum autem est malum ipsius. *S. Th. ibid.*

(*a*) Non licet sequi inter probabiles opiniones vel probabilissimam. *Prop. dam. ab Alex. VIII. an* 1690.

& ne pouvoit l'être ; il ne s'agissoit point aussi du concours d'opinions qui ne tendent qu'à l'observation de la loi.

Enfin, le Clergé de France dans l'assemblée de 1700, qu'on n'accusera pas d'avoir favorisé le relâchement & le Probabilisme, rejette avec indignation l'imputation qu'on lui voudroit faire de ne jamais permettre de suivre l'opinion la plus probable : ce sentiment il le qualifie de faux & erroné ; les paroles sont remarquables : *nous sommes*, disent-ils, *très-éloignés d'approuver l'erreur de ceux qui prétendent qu'il n'est pas permis de suivre l'opinion la plus probable* (*a*).

De tout ceci il résulte que l'opinion la plus vraisemblable, soit qu'il s'agisse du droit naturel ou du droit positif, des loix divines ou humaines, d'un fait ou d'un point de droit, est une regle sûre de conduite ; & que cette regle est d'autant plus sûre qu'elle est autorisée par la pratique des Saints dans leurs actions & leurs sentiments, des Conciles dans leurs canons, des souverains Pontifes dans leurs constitutions, des Peres de l'Eglise dans leurs instructions, des Evêques dans leurs ordonnances, du Clergé de France en particulier dans ses assemblées, des Docteurs dans leurs décisions, & des Magistrats dans leurs arrêts.

Ce que dit S. Augustin, que ceux qui se laissent conduire par de simples vraisemblances, toujours sujettes a l'erreur, ne peuvent pas manquer de se tromper souvent (*b*), ne concerne que les Académiciens qui ne reconnoissoient aucune espece de certitude. Il leur disoit très-bien que n'admettant que des probabilités il n'étoit pas possible que souvent ils ne se méprissent, en prenant l'erreur pour

(*a*) Absit ut eorum probemus errorem qui negant licere sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.

(*b*) Erret necesse est qui assentitur rebus incertis. *L. contr. Acad. c.* 4.

la vérité ; ce qui doit également arriver aux Probabiliſtes, qui ſe contentant de l'opinion la moins vraiſemblable, s'approchent davantage de l'erreur, & ſont naturellement expoſés à tomber dans cet inconvénient.

Pour notre ſentiment, il eſt abſolument éloigné de celui des Académiciens. Si nous ſoutenons, comme eux, qu'on peut ſuivre ce qu'on ſait de plus vraiſemblable ſur une matiere, ce n'eſt qu'au défaut d'une plus grande certitude ; & cette certitude nous ſommes très-capables de l'acquérir ſur la plupart des objets qui intéreſſent la foi & les mœurs. Là même où nous n'avons que des opinions toujours mêlées d'une eſpece d'incertitude, lorſque nous les propoſons pour regle, ce n'eſt point en ce qu'elles ont d'incertain, nous *n'acquieſçons point alors à des choſes douteuſes* ; ce que blâme ici S. Auguſtin. Nous nous donnons un appui moins fragile ; ce principe certain & bien prouvé, qu'au défaut de plus grande lumiere on peut ſuivre l'opinion la plus probable, qui ſans avoir le caractere de vérité démontrée, n'en a pas moins celui de regle ſûre de conduite, parce qu'elle tient de plus près à la vérité, & que c'eſt tout ce qu'on ſait, & ſouvent tout ce qu'on peut ſavoir qui en ait plus le caractere (*a*).

(*a*) Illa major probabilitas veré ac propriè meretur appellari certitudo, quia abjicit omnem formidinem liberam ac prudentem. .. nam cùm certitudo formalis, id eſt actus intellectus nihil aliud ſit quam firma adhæſio alicui propoſitioni, ille ſolùm actus dicendus eſt certus, qui nullam admittit formidinem ; vel ſi aliquam, parvam ac inevitabilem ex naturâ rei inevidentis. *Card. Laurea T. 2. in 3. ſent. diſput. 11. n. 249.*

ARTICLE II.

Comment peut-on connoître quelle eſt l'opinion la plus probable ? Et comment doit-on ſe comporter dans le choix des opinions & des Auteurs ?

Ce n'eſt point aſſez de décider en général, que dans le concours des opinions probables, on peut s'en tenir à celle qui l'eſt davantage, ſi l'on ne montre en même-temps, comment & à quelles marques on peut connoître l'opinion, qui mérite à ce titre la préférence. C'eſt pourquoi nous allons établir ici quelques regles, qui nous ont paru les plus propres à prévenir ou éclaircir les principales difficultés, qui peuvent ſe rencontrer dans la pratique.

1°. L'opinion la plus probable n'eſt une regle ſûre de conduite, qu'autant qu'on a droit de juger qu'elle eſt véritablement la plus probable (*a*). Ce qu'on fait contre la loi & la vérité n'en eſt pas moins un mal, dit ſaint Thomas, quoiqu'on le croie bon par erreur (*b*), lorſque cette erreur eſt coupable : & il ajoute que les Diſciples, qui s'entêtent dans les Ecoles des opinions de leurs Maîtres (*c*), ne ſont pas pour cela en ſûreté de conſcience s'ils ſe trompent. Avant toutes choſes dit l'Eſprit-Saint, prenez la vérité pour regle de toutes vos œuvres (*d*),

(*a*) In omnibus actionibus noſtris ſpectare debemus verum & rectum. *L.* 1. *ff. de juſt. & jur.*

(*b*) Illud quod agitur contra legem ſemper eſt malum, licet ſit juxta conſcientiam. *S. Th. quod lib.* 8. *art.* 13.

(*c*) In his quæ ſunt contra fidem & bonos mores, nullus excuſatur ſi ſequatur erroneam opinionem alicujus magiſtri. *S. Th. quod l.* 3. *art.* 10.

(*d*) Ante omnia verbum

elle seule peut vous délivrer (*a*). Et en effet, tout ce que nous avons allégué en faveur de l'opinion la plus probable, suppose évidemment qu'elle l'est véritablement. Et si on ne l'entendoit pas ainsi, ce seroit rentrer dans ce que le Probabilisme renferme de plus dangereux pour les bonnes mœurs ; autoriser les préjugés des sectes, qui préviennent toujours en faveur des erreurs qui y sont enseignées ; favoriser les passions des hommes, toujours disposées à faire valoir les opinions qui les ménagent ; & justifier les fausses consciences qui se forment si aisément, & qui trouvent toujours des raisons pour se justifier. Plusieurs, dit saint Clément (*b*), se forment des probabilités & des vraisemblances conformes à leurs desirs. C'est pourquoi il est très-important, pour éviter toute surprise, de ne rien négliger pour discerner le vrai de ce qui n'en a que l'apparence (*c*) ; le plus vraisemblable de ce qui l'est moins ; de telle sorte que si l'on venoit à se tromper, l'erreur fût innocente & en quelque sorte invincible.

2°. Pour risquer moins dans le choix des opinions, & se conduire prudemment dans la comparaison qu'on en fait, on doit compter pour rien une supériorité légere toujours suspecte ; dès que l'opinion qui paroît avoir cet avantage est plus commode (*d*). On a toujours alors sujet de craindre, que l'imagination séduite par l'amour propre, par l'aversion qu'on a naturellement contre tout ce qui gêne, ne grossisse les objets, & ne

verax præcedat te. *Eccl.* 22.

(*a*) Veritas liberabit vos. *Joan.* 16.

(*b*) Multas quidem ingeniosi homines, ex his quæ legunt, verisimilitudines capiunt, & ideo observandum est diligenter, ut lex Dei non secundùm propriam intelligentiam legatur, vel doceatur. *Can.* 14. *dist.* 37. *ex Epist. Clem.* 1.

(*c*) Discernendum est principali consideratione verum ab eo quod apparet. *S. Clem. Alex. l.* 7. *strom.*

(*d*) Voluntatis propensio autoritatem vitiis quærit. *S. Aug. serm.* 2. *de temp.*

donne aux raisons qui appuient cette opinion, une force qu'elles n'ont pas naturellement (*a*). Ainsi toutes choses égales ou à-peu près égales, il faut se décider pour la Loi, & prendre le parti le plus sûr.

Il n'est pas aisé de décider jusqu'à quel point une opinion doit l'emporter, pour devenir une regle sûre de conduite. L'importance de la matiere, ses conséquences plus ou moins grandes pour le bien public, la nécessité d'agir plus ou moins pressante doivent entrer pour beaucoup, dans le jugement qu'on en doit porter. En général on demande au moins une supériorité constante, bien claire, & qui détruise absolument l'égalité. Le respect qu'on doit à Dieu, l'obéissance dûe à ses Loix, la crainte de lui déplaire, sont des motifs trop légitimes & trop puissants sur un cœur chrétien, pour qu'on puisse se déterminer à se dispenser d'une obligation qu'il impose ; à moins qu'on ne soit bien sûr qu'il est plus probable qu'on n'est point dans le cas de la Loi : ce qui suppose nécessairement une supériorité bien marquée. Et en effet la vérité étant la regle sur laquelle nos déterminations & nos actions doivent être formées, ce n'est point précisément la probabilité d'une opinion qui peut nous décider, mais le jugement ferme & prudent que nous faisons, qu'elle est vraie, ou que du moins nous avons droit de le penser. Nous ne jugeons pas que la vérité en est certaine & évidente. Ce ne seroit plus une simple opinion. Mais nous jugeons, que si elle n'est pas en elle-même veritable, elle l'est par rapport à nous & à notre conduite, puisqu'elle est plus vraisemblable. Mais pour porter prudemment & avec assurance ce jugement, il faut un fondement solide qui l'appuie, & que les raisons du sentiment contraire nous paroissent evidemment plus foibles. Or, si la supériorité étoit légere, nous ne pourrions pas porter ce jugement avec

(*a*) Amor & odium judicium nescit. *S. Bern. de grad. humil.*

confiance. La vérité seroit enveloppée de trop de nuages. Nous ne serions pas moralement certains de l'avoir atteinte, ou de nous en être assez approchés, pour pouvoir nous déterminer prudemment.

Aussi l'Eglise désigne l'opinion que nous pouvons suivre, par le titre de la plus probable (*a*) entre celles qui le sont; non pas précisément pour faire entendre qu'elle le doit être dans un degré si marqué, que l'opinion contraire ne mérite pas même la moindre attention, ce qui seroit une autre extrémité; mais pour faire connoître que l'opinion doit être très-probable par rapport à l'opinion contraire; c'est-à-dire, avoir une supériorité qui la rende beaucoup plus vraisemblable. Gonzalès apporte ici un exemple sensible. Cinq Pilotes habiles assurent qu'il n'y a point de risque à courir pour un vaisseau, en le faisant passer par un certain endroit; quatre autres également instruits avertissent qu'il y a un vrai danger. L'autorité des premiers n'est pas assez supérieure à celle des seconds, pour pouvoir prudemment s'exposer à courir les risques de la suivre; & il n'est personne qui ne jugeât qu'il y auroit de la témérité. De même dans l'ordre de la conscience, lorsque les raisons d'une opinion ont beaucoup de force, & que celles de l'opinion que nous jugeons plus probable ne l'emportent que foiblement, le danger de pécher n'est pas assez écarté, pour qu'on puisse prudemment le suivre.

Gibert, savant Théologien Jésuite, & qui a bien approfondi cette matiere, pour apprécier cette supériorité, se sert d'une comparaison tirée du témoignage que les hommes rendent des faits; il faut au moins deux temoins pour décider le Juge. La loi, dit cet Auteur, est en possession d'obliger. Pour avoir droit de s'en écarter & juger prudemment qu'on n'y est pas tenu, il faut que la supériorité des

(*a*) Inter probabiles probabiliſſimam. *Alex. VIII.* & *Cler. Gallic. an.* 1700.

raisons fasse sur notre esprit à-peu près le même fait que la déposition de deux témoins dignes de foi pour la créance d'un fait, & cela est plus nécessaire à proportion que la matiere est importante, & encore plus dans celles qui exposent à causer du dommage à quelqu'un. Il est même des cas, comme nous le disons ailleurs, où le dommage seroit si considérable, & l'avantage de l'opinion qui nous est favorable, & nous paroît plus probable, seroit si léger pour nous qu'il n'est point de probabilité qui nous pût autoriser, à moins qu'elle ne fût dans un degré si éminent, que le danger qu'on en craint fût hors de toute apparence.

3°. Il est des opinions, qui ne sont que probables, & qui néanmoins le sont assez pour l'emporter évidemment sur les opinions opposées. Il est sans difficulté, qu'on les peut suivre avec confiance.

4°. Il y a de deux sortes de Probabilités : l'une extrinseque & fondée sur l'autorité des Docteurs ; l'autre intrinseque & conséquente aux raisons qui appuyent un sentiment. Ces deux especes de Probabilités, comme nous l'avons déja dit, se trouvent ordinairement réunies ensemble. Il seroit en effet bien difficile que les meilleures raisons eussent échapé au plus grand nombre des Auteurs, ou qu'ils n'en eussent point été ébranlés. Nous ne parlons que des Auteurs qui, paroissent avoir cherché sincérement la vérité (*a*). Car nous savons que plusieurs n'ont pas eu sur ce point important assez d'attention & d'exactitude, & ont mérité des notes flétrissantes, sur quelques articles de leur Doctrine. Leurs Ouvrages peuvent contenir, & contiennent

(*a*) Opiniones ne circumferamus, sed res ipsas expendamus. Annon enim absurdum fuerit nos, cum de pecuniis agitur, aliis fidem non habere . . . cum autem de rebus judicandum est, in aliorum opiniones temerè ac velut obtorto collo trahi. *S. Chrys. hom.* 13. *in Epist.* 2a. *ad Corinth.*

en effet de très-bonnes choſes. Mais flétris par l'Egliſe, qui en a condamné quelques Propoſitions, ſans approuver le reſte, ils ont perdu toute autorité perſonnelle, & ſont uniquement réduits à la force des raiſons, dont ils appuyent leurs ſentiments. Nous ſavons auſſi quel eſt l'empire des préjugés; & que de s'attacher préciſément à compter les Auteurs, ceux ſur-tout qui ont écrit dans des temps d'ignorance, ou ſous le régne de la Probabilité, ce ſeroit quelquefois riſquer de s'égarer. Cependant, comme on veille dans l'Egliſe Catholique ſur la Doctrine qui s'y enſeigne, ſi par hazard certaines opinions trop relâchées devenoient plus communes qu'il ne ſeroit à ſouhaiter, l'Egliſe interpoſeroit bientôt ſon autorité, pour en arrêter le cours. Auſſi a-t-on regardé comme une extravagance ridicule la prétention de Caramuel (*a*), qui a oſé avancer, que des qu'une opinion a été une fois reconnue probable, elle étoit à l'abri de toute cenſure: & effectivement combien de ces opinions, enſeignées comme probables, ont été condamnées par l'Egliſe, & ſont rejettées de toute bonne morale. Les Propoſitions qui les contiennent & que l'Egliſe a flétries, ne ſont point des Propoſitions fabriquées. L'Egliſe eſt trop ſage, pour ſe former des monſtres pour les combattre; & c'eſt dans le ſens même des Auteurs, qui les avoient avancées, qu'elle les a cenſurées. Elle n'a pû avoir d'autre objet.

5°. Dans la concurrence de la Probabilité extrinſeque & intrinſeque, ſi le cas arrivoit, l'opinion la mieux fondée en raiſon doit l'emporter ſur celle, qui n'auroit que le mérite d'être plus ſuivie. Car la probabilité d'un ſentiment ne vient pas préciſément de l'autorité de ceux qui le ſoutiennent, mais

(*a*) Non datur in mundo viſibilis autoritas condemnandi opiniones probabiles. *Theol. fund. n.* 253.

de la force des raisons, qui les y ont déterminés. On ne propose comme regle l'opinion la plus commune, qu'autant qu'on présume qu'elle est la mieux fondée. Mais si la supériorité des raisons se trouve évidemment d'un côté, la présomption cesse (a); il ne faut plus compter les suffrages. Cette observation a lieu principalement par rapport à certaines opinions problématiques & en quelque sorte nationales, que dans certains pays on se fait une loi d'adopter, & peut-être même une espece d'honneur de faire valoir & de soutenir. Elle peut encore être de quelque usage, lorsqu'il s'agit de loix difficiles & de cas qui arrivent rarement. Car il est très-possible dans ces circonstances, qu'un petit nombre d'Auteurs, qui ont davantage approfondi la matiere, ayent mieux réussi, qu'un plus grand nombre, qui n'ont traité ces Questions que superficiellement, & plutôt d'après ce que ceux qui les avoient dévancés en avoient dit, qu'en conséquence de l'examen qu'ils en avoient fait eux-mêmes (b).

Il est aussi des Questions, qui ont rapport à des sciences étrangeres à la Théologie morale. Les connoissances nécessaires pour décider ces Questions peuvent ne se trouver réunies que chez un petit

(a) Sed neque ex multitudine autorum quod melius & æquius est judicatote, cum possit fortasse & deterioris sententia & multas & majores in aliquâ parte superare. *de concept. digestorum.* §. 6.

(b) Non videtur opinio appellanda communis, ad effectum præjudicandæ alteri, ex eo quod plures eam sequuntur, tanquam oves aliæ oves, vel ut aves quæ aliam volantem sequuntur. Communiorem ad hoc existimarem illam, quam sex vel septem Autores classici ex professo rem pertractantes assererent, quam probatam à quinquaginta solâ fere priorum autoritate ductis. Opinio enim communior non ex numero opinantium, sed ex pondere autoritatis fit. *Navar. in man. c.* 27. n. 289.

nombre de Théologiens, qui conséquemment, toutes choses égales, méritent la préférence, sur plusieurs qui ne les ont pas.

Pour l'ordinaire il faut préférer dans ce qui tient à chaque profession, les Maîtres de l'Art; les Théologiens lorsqu'il s'agit de dogmes, & des regles des mœurs; les Jurisconsultes dans l'interprétation des Loix & des Coutumes; les Canonistes dans l'explication des Canons.

En général une opinion singuliere est suspecte; (*a*), dans les choses de pratique & d'usage elle est communément fausse, & toujours dangereuse. Car qui pourroit raisonnablement penser qu'un seul y eut vû plus clair que tous les autres?

Si quelquefois on peut se croire obligé de se déterminer pour l'opinion la moins commune, il faut prendre garde de se laisser éblouir par des raisons, qui ayent plus d'apparence que de réalité. On doit sur-tout se défier du jugement qu'on en porte, lorsqu'on voit que des Auteurs respectables, d'une probité & d'une vertu reconnues, distingués par l'étendue de leurs connoissances, dépouillés de tout interêt de parti, & de tout préjugé, après avoir examiné ces raisons, n'en ont pas été affectés. C'est alors plus que jamais qu'il faut prendre conseil, en conférer avec des gens éclairés, peser avec eux les raisons des deux partis, examiner ce qui a pu faire prendre le change aux Auteurs, dont on ne peut goûter la décision & qui peuvent avoir passé trop légérement sur les raisons contraires à leur sentiment, ou n'avoir pas eu certaines connoissances, qu'on n'a acquises que depuis, au moins dans une certaine étendue. Et ce n'est qu'après avoir pris toutes ces précautions, qu'on peut prudemment se décider.

(*a*) Melius omnibus quam singulis creditur. *Plin. in paneg. Traj.*

6°. Lorsqu'on se détermine pour une opinion sur la foi des Auteurs, entraîné par leur autorité, c'est l'autorité la plus grande qui fait l'opinion la plus probable. Nous ne parlons point ici de l'autorité des Ecrivains Sacrés, supérieure à toute autre autorité (*a*), qui ne forme pas seulement un sentiment probable, mais encore une décision infaillible. Il n'est pas possible à un chrétien de douter, que dès que l'Ecriture s'explique sur quelque point, ordonne ou défend quelque chose, la raison ne peut qu'adorer, ce qu'elle ne conçoit pas toujours. Elle n'a à cet égard en partage que l'obéissance, & la recherche du sens qu'on doit donner au texte sacré. L'Ecriture est la regle de la foi & des mœurs, la source de toute bonne morale (*b*). Aussi a-t-on observé qu'autant que les bons Casuistes sont attentifs à y puiser la connoissance des différents devoirs de l'homme, & à appuyer leurs décisions des textes qui y ont rapport, autant les Casuistes décriés pour leur relâchement paroissent avoir négligé cette étude (*c*) ; du moins on ne voit pas qu'ils ayent autant de soin, que le demande une morale chrétienne, d'autoriser leurs sentiments de passages de l'Ecriture ; attention nécessaire pour faire respecter la Doctrine qu'on enseigne, & qui sans cela ne paroît qu'un tissu d'opinions humaines & problématiques (*d*).

(*a*) Omnis scriptura divinitùs inspirata utilis est ad docendum... ad erudiendum in justitia, ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus. 2. *Timoth.* 3.

(*b*) In iis quæ apertè in scripturâ posita sunt, inveniuntur omnia... quæ continent fidem, moresque vivendi. *S. Aug. l.* 2. *de doctr. Christ. c.* 9.

(*c*) De Sainte-Beuve fait cette réflexion.

(*d*) Si quid dicitur absque scripturâ... cogitatio auditorum claudicat, nunc annuens, nunc hæsitans & interdum sermonem ut frivolum aversans, interdum ut probabilem recipiens ; verum ubi è scripturâ.... prodiit testimonium & loquentis sa-

Une seconde source de la bonne morale, sont les Ecrits des Peres, qui ayant fait leur principale étude des Livres sacrés, & paroissant choisis de Dieu, pour nous en donner l'intelligence, méritent d'etre consultés & écou és par préférence (*a*). Leur sainteté, & l'approbation que l'Eglise a donnée à leur Doctrine, sont de puissants préjugés en faveur des sentiments qui en sont autorisés. Nous n'ignorons pas les efforts, qu'a faits un fameux Protestant pour décrier la morale enseignée par les Peres de l'Eglise (*b*). Mais dans son Ouvrage il n'a satisfait ni le public éclairé, ni les Protestants eux-mêmes (*c*). Et un savant Bénédictin (*d*), a pleinement vengé les Peres, des coups que cet Auteur téméraire avoit voulu leur porter. Nous ne dissimulons point, qu'il peut être échappé à quelques-uns des traits de la foiblesse humaine. Mais ce sont des choses de peu de considération, qui n'ont point de rapport aux mœurs, ou à l'égard desquelles l'Eglise a pris les précautions nécessaires, pour qu'on ne s'y méprenne pas. Quant à ce qu'on peut appeller la morale des Peres, & leur Doctrine commune, elle se trouve par-tout exacte, & conforme aux vrais principes.

On doit dire la même chose des saints Docteurs, qui ont paru dans des temps moins reculés, tels que saint Bonaventure & saint Thomas, qui ont

monem & audientis animum confirmat. *S. Chrys. in psal.* 95,

(*a*) Ne transgrediamini terminos quos posuerunt Patres. Quid ergo tendimus ultra definita majorum; aut cur nobis non sufficit, si quid ignorantes discere cupimus, qualiter ab orthodoxis patribus, singula quæque vel vitanda vel præcepta sunt..? numquid & sapientiores illis sumus? *Gelas. I. Epist.* 5,

(*b*) Barbeyrac, Traité de la morale des Peres.

(*c*) *Voy.* les devoirs de l'homme du même Auteur, avertissement, *p.* IX.

(*d*) Dom Remy Ceillier, Apologie de la morale des Peres.

mérité les plus grands éloges des Souverains Pontifes. Nous ne prétendons pas par là leur donner une espece d'infaillibilité. Tous saints, tous savants qu'ils étoient, c'étoit des hommes. Et il y paroit bien, puisqu'ils ne sont pas d'accord sur tous les points : & l'un des plus célebres Commentateurs de saint Thomas (*a*), convient avec simplicité, que la mort ayant empêché ce saint Docteur de mettre la derniere main à son plus bel Ouvrage, il y étoit resté quelques raisonnements, que sans doute il eût réformés & corrigés, s'il eut vécu plus long-temps. Mais néanmoins le fonds de la Doctrine y est admirable ; les regles, qui y sont prescrites, exactes ; & on ne peut s'égarer, au moins d'une maniere qui intéresse le salut (*b*, en suivant ses décisions. Si néanmoins quelque chose ne paroissoit pas assez prouvé, si c'étoit de ces Questions problématiques, sur lesquelles d'autres saints Docteurs semblent penser différemment, il est alors très-permis d'examiner de quel côté se trouvent les meilleures raisons & les autorités les plus décisives.

Comme il n'est pas possible de consulter tous les Auteurs, il faut s'attacher, autant qu'on le peut, à ceux qui ont le plus de réputation, de piété & de lumieres. On ne peut gueres douter de la probabilité d'une opinion, qui est enseignée par les Théologiens de différentes Ecoles, qui la jugent constamment la plus vraisemblable. Divisés sur d'autres points, ils ne peuvent s'être réunis sur celui-ci, que par la force de la conviction.

Comme il est des opinions adoptées par une Ecole particuliere, & contredites par d'autres, les Docteurs de cette Ecole, quoique d'ailleurs très-

(*a*) Sylvius.

(*b*) Nunquam, qui Thomam tenuit, invenitur à tramite veritatis deviasse : hujus Doctoris sapientia præ cæteris (exceptâ canonicâ) habet veritatem sententiarum *Innoc. VI.*

éclairés & très-respectables, sont à cet égard sans autorité. Ce sont pour eux des opinions d'état & non de choix ; leur suffrage est ici de la plus petite considération.

Lorsqu'en lisant les Théologiens, qu'on a entre les mains & qu'on ne soupçonne point de relâchement, on est satisfait des raisons qu'ils donnent de leur décision, & qu'on ne sait rien de mieux, on peut s'en tenir à leur opinion, comme à celle qui paroît la plus vraisemblable & la plus autorisée ; & ce jugement n'est point téméraire, dès qu'il s'agit d'Auteurs qui ont mérité l'estime & la confiance publique. Mais s'il paroît sur le point dont-il s'agit, une contrariété d'opinions, qui jette dans l'embarras, on doit prendre plus de précautions pour se décider, & pour l'ordinaire consulter des personnes éclairées & prudentes (*a*). C'est pour le commun des hommes une obligation de nécessité, & non pas seulement une regle de prudence, dans les cas difficiles (*b*). Sur-tout il faut en cela agir de bonne foi, & ne pas imiter ces personnes qui vont de Docteurs en Docteurs jusqu'à ce qu'ils en trouvent, qui les favorisent ; & font à-peu-près ce que Balac fit par rapport à Balaam, qui d'abord n'entroit point dans ses vues. Mais ce Prince y revint à tant de fois, qu'enfin il lui arracha le conseil le plus indigne d'un Prophete du Seigneur, & le plus fatal à la vertu des Israëlites.

Les gens simples, & ceux qui ne sont que médiocrement éclairés, dans les points où ils sont incapables de se décider par eux-mêmes, n'ont rien de mieux à faire que de consulter dans leurs

(*a*) Anima sancti viri aliquando vere annuntiat magis, quam septem speculatores sedentes in excelso. *Ecc.* 37.

(*b*) Fili sine consilio nihil facias, & post factum non pœnitebit. *Eccles.* 32. Consilium à sapiente perquire. *Tob.* 4.

doutes leurs Pasteurs ou leurs Confesseurs, & de suivre leur avis, comme un malade n'a point de meilleur parti que de consulter son Médecin, & de s'en tenir au remede qu'il lui conseille. Nous supposons qu'on ne connoît rien dans le Pasteur qui le rende indigne de la confiance que doivent avoir dans sa probité & ses lumieres les fideles qui sont sous sa conduite. Nous supposons également que le choix du Confesseur ait été fait suivant les regles de la prudence chrétienne, & qu'on ne lui ait pas donné la préférence, précisément parce qu'il passe pour être commode & complaisant. Car malheureusement il en est quelques-uns, à qui on donne cette réputation. Est-elle bien fondée? C'est ce que nous n'examinons pas : nous disons seulement que cette réputation, vraie ou fausse, est dans le choix d'un Confesseur un motif aussi condamnable au Tribunal de la raison qu'à celui de la religion (*a*). Se proposer cet indigne motif, c'est mériter que Dieu nous traite, comme il fit autrefois les Juifs, qui ne vouloient que des Prophêtes complaisants, pleins d'indulgence pour leurs désordres & toujours prêts à les excuser (*b*). Dieu pour les punir de ces vues perverses, permit qu'il s'élevât parmi ses Prêtres de ces Prophêtes du mensonge (*c*). Les Juifs pour avoir fû intéresser en faveur de leurs passions, ceux qui par état étoient obligés de s'élever contre les excès & les déréglements, auxquels ils se portoient, n'en furent que plus coupables. Des aveugles se laisserent conduire par d'autres aveugles, & suivant l'oracle

(*a*) Qui dicunt videntibus nolite videre ; loquimini placentia. *Isai.* 30. 10.

(*b*) Ecce vir unus à quo possumus quærere Dei voluntatem, sed odi eum quia non prophetat mihi bonum, sed malum omni tempore. 2. *Paralip.* 18. 7.

(*c*) Prophetæ prophetabant mendacium . . . & populus meus dilexit talia. *Jerem.* 5. 31.

de

de Jesus-Christ, ils tomberont les uns & les autres dans le précipice (*a*).

Mais si les simples n'ont en vue dans le choix de leur Confesseur, que le salut de leur ame, Dieu ne permettra pas, que la confiance qu'ils ont en lui leur soit nuisible, au moins jusqu'à mettre leur salut en danger. C'est ce qui a fait décider à M. de Sainte-Beuve, qu'en général, l'on peut s'en tenir aux résolutions d'un homme reconnu pour docte & pieux, à moins qu'on n'ait quelques raisons de douter de la vérité de sa décision : que la réputation supérieure d'un autre Docteur n'est pas un motif pour lui représenter la même difficulté : que sans cela ce ne seroit jamais fait, & que les fideles seroient toujours dans l'inquiétude. Cependant lorsque l'affaire est importante, la prudence exige que si l'on connoît des Docteurs plus éclairés, on s'adresse à eux pour n'avoir rien à se reprocher & éclaircir les doutes, qui peuvent rester encore. On le fait tous les jours dans les affaires de conséquence & dans les maladies dangereuses, lorsqu'on n'est pas entiérement satisfait de la décision du premier Jurisconsulte qu'on a consulté, ou des remédes que le Médecin a ordonnés ; pour plus grande sûreté on se croit obligé, lorsqu'on le peut, d'en appeller d'autres, & de les consulter de nouveau. Pourquoi ne pas prendre les mêmes précautions dans l'ordre du salut, & s'assurer par-là, autant qu'il est possible, du sentiment auquel on doit se fixer ?

Nous disons neanmoins, pour tranquilliser les gens simples, qu'ils font très-bien de ne plus douter après la decision de leur Pasteur ou de leur Confesseur, qu'ils doivent respecter comme des

(*a*) Cæcus si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt. *Math.* 15. 14. Sur quoi S. Gregoire le Grand, *de curâ pastorali c.* 10. dit : terret non solum cæcum ducentem, sed & cæcum sequentem.

guides qui leur ont été donnés de Dieu pour les conduire dans l'ordre de la conscience & du salut.

Les Probabilistes ont cru trouver un grand avantage pour leur système dans cette regle de conduite ; & ils en ont conclu que l'autorité d'un seul Docteur pouvoit faire une opinion probable & sure dans la pratique (*a*), puisque l'autorité d'un Pasteur & d'un Confesseur suffit pour décider les simples, qui peuvent en toute sûreté s'en tenir à leur décision.

Mais cette regle de conduite, qu'on donne au commun des fideles, n'est point du tout fondée sur la probabilité. Elle a pour appui des principes plus solides, qui forment une certitude morale. Car voici comment les fideles de ce caractere peuvent & doivent raisonner. Je n'ai pas assez de lumieres pour me conduire moi-même ; mais Dieu m'a donné des Pasteurs & des Confesseurs pour me diriger dans les voies du salut. Je ne vois rien dans celui à qui je m'adresse, qui puisse diminuer la confiance que j'ai en lui. Je n'ai aucune raison d'en consulter un autre. Je lui demande de bonne foi & avec une intention droite son sentiment, sur les difficultés que je puis avoir. J'y conforme ma conduite. Je ne vois pas pourquoi je ne me tiendrois pas tranquille. J'écoute celui que Dieu m'ordonne d'écouter comme lui-même.

La tranquillité de cette personne n'est pas seulement fondée sur une opinion probable, mais sur cette confiance qu'on doit avoir dans la bonté de Dieu, trop équitable pour condamner celui qui ne fait que suivre les regles qu'il a établies pour le gou-

(*a*) Auctoritas unius Doctoris probi & docti, reddit opinionem probabilem. Cette proposition a été justement censurée par les Facultés de Paris & de Louvain, *ut perniciosa & innumeras absurditates inferens in materiâ morum.*

vernement des fideles. Un chrétien qui se conforme aux instructions de son Pasteur, autorisé de la mission de son Evêque, uni de communion avec le saint Siege, suit l'ordre que Dieu a établi pour le gouvernement de son Eglise ; & il peut justement présumer, que la Doctrine que son Pasteur lui enseigne est la pure Doctrine de cette Eglise, également sainte & infaillible.

Ce n'est pas que le Pasteur soit infaillible. Il peut sans doute se tromper. Mais ses méprises, quoique pernicieuses pour lui, ne peuvent retomber sur ceux qu'il conduit, lorsque la bonne foi les excuse, & qu'aucune circonstance ne diminue légitimement leur confiance. Nous convenons qu'il peut se trouver des faux Prophetes couverts sous la peau de brebis, qui en imposent par une apparence de réforme & de sainteté ; mais on ne manque pas de moyens pour les connoître ; & on est communément en faute lorsqu'on s'en laisse abuser. Comme ils n'ont d'autorité, & que leur conduite n'est une voie sûre qu'autant qu'ils parlent au nom de l'Eglise, ils cessent d'avoir droit à notre confiance, lorsqu'ils s'élevent contre ses décisions, & qu'ils s'écartent de la Doctrine du corps des premiers Pasteurs, que l'Esprit Saint a établis pour gouverner & régir l'Eglise de Dieu. Sans cela leurs lumieres, la vie édifiante qu'ils mènent, leur zele, manquent de cet appui divin, nécessaire pour nous diriger sûrement, & nous autoriser à nous abandonner prudemment à leur conduite.

Au reste, lorsque nous disons qu'on peut s'en tenir à la décision d'un homme sage & éclairé, nous ne permettons de suivre son opinion qu'à titre d'opinion certaine ou au moins plus probable que le sentiment opposé. Il est vrai qu'on n'a pour se conduire & se décider que son avis ; mais on ne le suit qu'autant qu'on a droit de présumer que c'est la vérité qu'il nous enseigne, & que ce n'est

que le sentiment commun de l'Eglise & des Docteurs qu'ils nous propose. Ce n'est donc plus un seul Docteur qu'on écoute dans sa personne ; son autorité seule ne fait point à notre égard une opinion probable, comme les Probabilistes l'enseignent des Casuistes, lors même que ceux-ci avouent que leur sentiment n'est pas le sentiment commun ; prétention ridicule, contraire à la raison & aux maximes les plus simples de la prudence. Qu'ils soient si l'on veut, des hommes de science & de probité, ils n'en sont pas pour cela à couvert de la mépriſe & de l'erreur. Un seul témoin est sans conséquence pour la preuve d'un fait. Un seul Jurisconsulte, un seul Casuiste a encore moins d'autorité pour regler les droits de la conscience. La décision du Pasteur n'a de force & n'est une regle sûre de conduite, qu'autant qu'il représente l'Eglise & qu'il est l'interprete de ses sentiments.

Quiconque est en état de s'instruire par lui-même, ne doit pas suivre en tout aveuglement les Auteurs les plus estimés, dès que sur la justesse de leur décision, il lui naît des doutes qui lui font craindre qu'ils se soient mépris. Il est difficile, sur-tout dans de longs Ouvrages, de ne pas s'oublier. Melchior Cano, qui lui-même en est un exemple, donne à cet égard un avis très-judicieux (*a*) ; c'est que ce seroit une injustice de mépriser les Auteurs, & de leur faire un crime de ce qui est l'apanage de la condition humaine : comme ce seroit aussi la plus haute imprudence de les croire en tout sur leur parole. Cependant quand on voit le grand nombre s'ac-

(*a*) Theologum admonere pretium est, ne illi statim persuasum sit, omnia quæ magni Auctores scripserunt, undique esse perfecta ; nam labuntur aliquando & oneri cedunt, & indulgent ingeniorum suorum voluptati.... nec semper interdunt animum, & nonnunquam fatigantur.. summi sunt, homines tamen. *De locis Theolog. l. XI. c. 6.*

corder sur la plus grande probabilité d'une opinion on peut la suivre sans crainte ; croire même que c'est la plus autorisée, sur le témoignage que rendent ceux qu'on a entre les mains, de la pluralité des suffrages, & présumer lorsqu'on n'a point de preuve au contraire, qu'elle est fondée sur la vérité & la prépondérance des raisons.

Lorsque sur un point il se trouve une loi précise, elle doit l'emporter sur toutes les opinions & les usages des hommes (*a*). Nous ne regardons pas cette maxime comme inutile, & nous pourrions citer plusieurs loix, sur-tout de discipline, auxquelles nous pourrions très aisément l'appliquer. Tout au plus les sentiments des hommes peuvent être consultés, lorsqu'il s'agit d'interpréter les loix, & marquer les bornes qu'on leur doit donner. Mais c'est toujours la loi elle-même, qui doit servir de texte & de regle, relativement à la fin que le Législateur s'est proposée en la portant (*b*). C'est par-là qu'on doit juger du plus ou moins d'étendue qu'on lui doit donner. Dès qu'en la resserrant en de certaines bornes, elle produit tout son effet, & qu'au contraire elle deviendroit trop onéreuse, trop aisée à violer par les personnes pieuses & attentives, si l'on donnoit une certaine étendue à ses dispositions (*c*) ; alors il est juste de s'attacher à l'explication la plus douce, que les termes de la loi peuvent comporter. Une loi n'est pas un piége tendu à

(*a*) Cùm videris multos non solùm hoc facere, sed & defendere, tenete ad legem Dei, & non sequaris prævaricatores ejus ; non enim secundùm illorum sensum, sed secundùm illius veritatem judicaberis. *S. Aug. lib. de Catechiz. rud.*

(*b*) Nec mores hominum judicio, sed per Evangelica præcepta instituas, quia eadem permanent ita perduranter, tanquam a veraci ac beato ore prolata : homines verò similes sunt nubeculis per ventorum mutationes ad aliam atque aliam partem jactatis. *Id Epist.* 82.

(*c*) In ambiguâ voce, ea potius est accipienda, quæ vitio caret ; præsertim cum voluntas legis ex eo colligi possit. *L.* 19. *ff. de legib.*

l'innocence, mais un secours pour la conserver. Il en faudroit juger différemment si l'interprétation rigide étoit nécessaire, pour conserver à la loi toute sa force. Et c'est ainsi qu'il faut prendre, ainsi que nous l'avons dit ailleurs, certains réglements de discipline Ecclésiastique, sur la chasse, les cabarets, &c, dont on ne peut gueres adoucir la rigueur, sans risquer l'essentiel, & manquer la fin que les Supérieurs se sont proposée en les établissant.

Il ne faut point se prévenir contre les opinions précisément, parce qu'elles sont douces & modérées. Les sentiments outrés sont aussi opposés à l'esprit de la morale chrétienne, que les opinions relâchées (*a*). Il est d'autant plus important de se précautionner contre une sévérité excessive, que le goût du siecle est pour le rigorisme dans les opinions; mais seulement dans les opinions. Depuis que les Casuistes complaisants, & les opinions commodes mises au grand jour, ont été l'objet de mille plaisanteries, bonnes & mauvaises, la crainte de les partager a jetté plusieurs Auteurs modernes dans le défaut contraire. Ils ont cru qu'il y avoit moins a risquer à décider tout d'un coup qu'une chose n'est pas permise, & qu'elle est un péché grief que de l'examiner & de la discuter avec soin. La paresse des Auteurs y a trouvé son compte; & leur réputation a été moins exposée.

Cependant il y a une grande différence entre une opinion douce, & une opinion relâchée. L'une proportionne la loi à la condition commune des hommes; l'autre en élude les dispositions, en énerve la vigueur, en favorise la transgression. La premiere en ménageant la foiblesse des sujets, con-

(*a*) Cavenda est conscientia nimis larga & nimis stricta, nam prima generat præsumptionem, secunda desperationem. Prima dicit sæpe malum bonum; secunda bonum malum. *S. Bonav. in comp. Theol. l. 2. c. 52.*

tribue à l'observation de la loi, & lui fait produire tous les effets que naturellement on en devoit attendre. La seconde augmente la fragilité humaine, en s'y prêtant avec trop de condescendance ; ôte à la loi son efficacité, & empêche qu'elle ne produise tout le fruit, que le Législateur s'étoit proposé. Une opinion douce fait aimer l'autorité du Législateur, & intéresse en faveur de la loi qu'il a portée. Une opinion relâchée se dérobe à cette autorité, & en paroissant respecter la loi, la détruit en partie & l'anéantit.

11. Nous avons dit, qu'on pouvoit distinguer deux sortes de Probabilités, l'une qu'on nomme en style de l'Ecole *objective*, parce qu'elle concerne l'objet même, la chose dont il s'agit ; l'autre qu'on appelle *subjective*, parce qu'elle affecte le sujet, la personne qui prononce sur la probabilité d'une opinion. Un sentiment est plus probable d'une probabilité objective, lorsqu'il l'est réellement & en lui-même, par la force des raisons qui l'appuient, s'il s'agit d'une probabilité intrinsèque, ou par le mérite & le nombre des Docteurs qui le soutiennent, s'il est question de la probabilité extrinsèque. Un sentiment est plus probable d'une probabilité *subjective*, lorsqu'il l'est au jugement de celui ou de ceux qui le soutiennent. Le célebre & très-estimable Pere Segneri, trompé par de faux mémoires, qu'on lui mit entre les mains, pour les faire valoir par son beau style, & que ses occupations apostoliques ne lui permirent pas de vérifier lui-même, fit à ce sujet une très-mauvaise querelle au Pere Gonzalès son Général ; cria même au relâchement, en lui imputant de ne donner pour regle de conduite que la probabilité *subjective*, qui seule & indépendante de la probabilité objective deviendroit une regle arbitraire, qui se plieroit à tout ce qu'on voudroit, variable & sans uniformité. En évitant un relâchement, c'eût été tomber dans

un autre. L'ouvrage du Pere Gonzalès dément partout cette fausse accusation. Il ne faut que l'ouvrir & le suivre pour s'en convaincre.

Nous disons donc avec cet illustre adversaire du Probabilisme, que la distinction de la probabilité *objective*, & *subjective* est très-juste, très-bien placée dans cette controverse & nécessaire pour donner des idées claires des choses : que néanmoins ces deux probabilités doivent concourir ensemble pour être une regle sûre de conduite, parce que sans la premiere on se méprendroit dans l'essentiel & sur le fonds même de la Doctrine ; & sans la seconde on agiroit contre sa conscience, & contre les principes, en se déterminant pour ce qu'on croit le moins probable. Nous disons encore avec le même Gonzalès, que lorsque nous nous contentons de la probabilité *subjective*, nous la supposons toujours unie avec la probabilité intrinseque & de raison. La plus grande probabilité extrinseque peut lui manquer. Le plus grand nombre des Théologiens, peut absolument, quoique les exemples en soient très-rares, avoir pris le change au moins durant un temps, faute de secours pour bien discuter la Question, ainsi que nous l'avons observé ; ou pour ne lui avoir pas donné un certain prix & ne l'avoir pas assez approfondie. Depuis, la chose mieux examinée, par quelques habiles Théologiens, les raisons du sentiment contraire mises dans un meilleur jour, de nouvelles lumieres acquises donnent à ce sentiment une probabilité supérieure : on peut & on doit alors l'embrasser ; & ceci est le cas de la probabilité *subjective*, & de sa suffisance pour se décider. Nul inconvénient dans cette façon de penser, que celui de la foiblesse humaine sujette à l'erreur ; sur quoi il faut suivre les regles generales, que nous avons données au sujet de la conscience erronée.

Loin que la Doctrine de la plus grande probabilité *subjective* ait le moindre venin, elle favo-

rise en bien des cas l'observation des loix. Il y a, par exemple, plusieurs opinions sur une loi controversée ; quelques-uns prétendent, qu'elle n'oblige point ; qu'elle n'a pas été reçue par l'usage ; qu'un usage contraire l'a abolie ; qu'un certain cas n'y est pas renfermé ; qu'elle n'a point la force d'obliger dans l'ordre de la conscience, sur-tout dans le lieu qu'on habite ; que l'intention du Législateur n'est point d'en former une obligation étroite, &c, mais soi-même on croit le contraire plus probable. Par cela seul on est tenu d'y conformer sa conduite. A la vérité, lorsqu'il s'agit de s'affranchir de l'obligation d'une loi, lorsqu'il est question d'exemptions, de priviléges de corps, de dispenses personelles, elle seroit sujette à quelques abus. Mais en la liant étroitement à la plus grande probabilité *objective*, intrinseque & de raison, elle ne présente plus que le vrai, en embrassant ce qui est le plus vraisemblable. Et pour ne pas se méprendre, il ne faut que s'attacher aux regles nécessaires pour la recherche de la vérité, y apporter l'attention, l'application, la droiture du cœur, le dégagement des passions, des préjugés, du propre interêt (*a*).

12. Nous ne devons pas ici oublier, ce que le grand Pape Benoît XIV prescrit avec tant de sagesse aux Confesseurs & à ceux qui sont consultes sur les cas de conscience ; c'est de ne point donner de décision, sans s'être bien assurés de sa justesse ; de ne point se faire un mérite de prononcer sur le champ, comme si l'on avoit toujours tout à la main & présent à l'esprit ; de n'avoir point honte de se faire même un devoir de prendre un temps convenable, pour examiner les cas difficiles, & qui méritent quelque discussion.

(*a*) Si quæsieris sapientiam tanquam pecuniam, & sicut thesauros effoderis illam, intelliges timorem Domini, & scientiam invenies Dei. *Prov.* 2.

En effet il se présente une infinité de Questions ; où il faut recourir aux Canons, aux Loix, qui ne peuvent pas être toujours présentes, & qui demandent une étude particuliere, pour en tirer une décision prudente & éclairée du cas proposé. Benoît XIV avertit encore, que dans cette multitude d'Auteurs, qui ont écrit sur les cas de conscience, il faut du choix ; qu'il en est plusieurs qui ont suivi une très-mauvaise méthode, (il indique par-là les Probabilistes), il ne fait que glisser cette observation. Mais sans s'expliquer davantage, il veut que dans les Questions douteuses, le Confesseur ne s'attache pas trop à son opinion particuliere ; & que pour donner plus de poids à sa décision, il consulte plusieurs Auteurs, & par préférence, ceux qui ont plus de réputation d'exactitude.

Faute de cette précaution, qui après tout ne renferme rien que de sage & de très-possible, on s'expose à tromper les autres & à se tromper soi-même. En la prenant on s'affermit dans sa premiere opinion, si elle est juste, & peut-être aussi on découvrira des choses auxquelles on n'avoit pas pensé, & qui ôteront à cette opinion la qualité de plus probable, qu'on lui donnoit trop légérement. Faut-il enfin en venir à la décision ? Benoît XIV ne la rend point libre & arbitraire, lors même que plusieurs opinions probables se rencontrent. *Postea illam amplectatur sententiam, cui magis suffragari rationem & auctoritatem favere cognoverit.* Le sentiment soutenu des plus fortes autorités & des meilleures raisons, voilà la regle, il ne permet pas d'en choisir une autre. Il finit en ajoutant, que déja il avoit donné cette regle, dans son Epître Encyclique sur l'usure ; & qu'elle n'a pas seulement rapport à cette matiere, mais encore à tout ce qui est du ressort du Sacrement de Pénitence, & peut intéresser la conscience. Tout ceci est tiré de la Lettre circulaire du 26 Juin 1749, adressée

à tous les Evêques du monde chrétien, au sujet de la préparation nécessaire pour gagner le Jubilé de l'année suivante: temps certainement d'indulgence & de grace; mais où l'on voit néanmoins que ce grand Pape ne veut pas qu'on se relache des principes de décision d'une morale exacte, & commune à tous les autres temps; s'en tenant toujours à la maxime inviolable de la plus grande probabilité.

13. Au reste en matiere de probabilité & de vraisemblance, il faut, comme nous l'avons déja insinué, encore plus de précaution & d'attention, que pour la vérité même. Lorsqu'on a atteint la vérité, la lumiere dont elle brille, rassure. Mais la simple vraisemblance laisse toujours quelques nuages, & au milieu de cette espece d'obscurité, une opinion pourroit bien quelquefois en imposer par l'apparence d'une plus grande probabilité. Il faut donc alors rechercher la vérité avec plus d'application (*a*), avec plus de désintéressement, par un pur amour pour elle, sans se flatter soi-même, sans complaisance pour ceux qui nous consultent, d'une maniere proportionnée à l'importance de l'objet, à la nature du doute où l'on peut être, & aux circonstances où l'on se trouve. Quand on est pressé d'agir & que le temps manque pour faire de grandes réflexions, après avoir élevé son cœur vers Dieu, & l'avoir consulté, & rapidement pesé le pour & le contre, on peut sans inquiétude se décider pour ce qu'on croit de mieux & de plus vraisemblable, en apportant à ce choix de la droiture, de la bonne foi & des vues pures. Lorsqu'on peut s'aider de lumieres étrangeres, on doit dans le besoin, comme nous l'avons dit, se procurer cet appui. Quand

(*a*) Continuis vigiliis exurebant (pii viri) ne opinio verisimilis fallat, .. ne se tenebræ alicujus erroris fallant, aut ne quod bonum est malum, aut quod malum est, bonum esse credatur. S. *Aug. de civit. Dei. c.* 25.

on manque de certains secours, il faut bien se contenter de ceux que Dieu nous donne; & si l'on demeure toujours dans la perplexité, on doit aller au plus sûr. En toutes choses il faut aspirer à la vérité, ne se rendre qu'à elle; on peut se tromper & la manquer; mais on ne peut prudemment agir qu'autant qu'on se peut flatter qu'on la suit (*a*). C'est pour cette raison, que les Théologiens réprouvent avec indignation, l'opinion de *Tambourin* (*b*), qui guidé par une fausse probabilité, croyoit qu'il est permis d'engager quelqu'un qui croit de bonne foi une chose vraie, à l'assurer par serment, quoiqu'on sache bien qu'elle est fausse: comme s'il pouvoit jamais être permis d'engager quelqu'un à jurer contre la vérité à soi connue, & qu'au contraire ce ne fût pas un devoir de l'instruire alors de la vérité du fait, & de le désabuser, pour ne pas l'exposer à faire un faux serment. Il peut n'être pour celui qui le fait qu'un péché matériel; mais pour celui qui excite à le faire, c'est un parjure très-formel. Et il ne fut jamais permis d'engager quelqu'un à ce qui est mauvais de sa nature, à ce qui blesse réellement la vérité, qu'on doit respecter en toutes choses, & plus encore lorsqu'on la fait attester par serment, quoique celui qu'on y porte, puisse être excusé par son ignorance personnelle.

(*a*) Omnes unanimi consensu enitamur ad veritatem accedere, & ea circa rem quamlibet teneatur sententia, quæ vera esse convincetur, ac omnibus hinc inde consideratis videbitur ad veritatem propiùs accedere, contraria rejiciatur; ita enim fiet, ut *veritatem facientes in charitate, crescamus in illo, qui caput est omnium Christus.* Eph. 4. *Esparza. in append. De usu opin. Probab. art.* 42.

(*b*) *In Decalog. c.* 2. §. 6. *n.* 7.

ARTICLE III.

Est-il des cas où l'on doive absolument s'attacher à l'opinion la plus sûre, par préférence à celle qui est la plus probable, dès que celle-ci n'est pas certaine ?

Quoiqu'on puisse communément s'en tenir à l'opinion la plus probable, il est néanmoins des cas où l'on doit absolument chercher le plus sûr, c'est-à-dire, se décider pour ce qui est certain par préférence à ce qui n'est que probable, dans quelque degré que ce soit. Car 1°, lorsqu'une chose est nécessaire de nécessité de moyen, c'est-à dire, lorsqu'elle est un moyen nécessaire de salut, il faut alors s'attacher au plus sûr ; la raison en est sensible ; c'est qu'il n'est pas absolument impossible que l'opinion qui paroît la plus vraisemblable ne soit fausse ; la plus grande probabilité est un préjugé pour la vérité d'une opinion, mais non une pleine assurance. Or, si malheureusement l'opinion qui paroît la plus vraisemblable ne se trouvoit pas vraie, la bonne foi, qui l'accompagne, ne pourroit remplacer ce que Dieu a établi comme un moyen nécessaire de salut. Il faut donc alors aller au plus sûr, de crainte de manquer de ce qui est d'une nécessité si absolue. L'ignorance la plus invincible, l'impuissance la plus entiere, titres d'ailleurs d'excuse les plus légitimes par rapport au péché, ne peuvent être un titre de dispense par rapport aux loix, qu'il a plu à Dieu de porter, pour regler les moyens dont il a voulu que le salut des hommes dépendît : tel est le baptême ; telle est encore la foi dans un Dieu rémunérateur, en Jesus-Christ comme Sauveur, dans le S. Esprit comme troisieme personne de l'adorable Trinité, pour ceux qui ont

atteint l'usage de la raison. Si par hazard il se trouvoit dans l'École différents sentiments sur l'étendue qu'on doit donner à la foi de ces vérités fondamentales de la religion, quelque probable que fût une opinion, qui resserrât dans des bornes plus étroites l'obligation de les croire distinctement; dans la pratique elle ne peut jamais servir de regle de conduite, dès qu'elle ne s'éleve pas au-dessus de la simple probabilité (*a*).

2°. Dans ce qui concerne la matiere ou la forme des sacrements & le pouvoir de les conférer, dès qu'on peut se procurer une entiere certitude, on ne doit pas se contenter d'une opinion simplement probable, quelque grande qu'en soit la probabilité. Les sacrements sont absolument indépendants de l'opinion des hommes; toute leur efficace vient de l'institution divine, & ils ne peuvent être validement administrés, qu'autant qu'on en a reçu le pouvoir de Jesus-Christ leur instituteur, & qu'on se sert de la matiere & de la forme qu'il a prescrites, ou médiatement ou immédiatement; lui seul a pu attacher à ces signes sensibles la force de produire la grace, & donner aux ministres, qu'il a choisis le droit de la communiquer. Cette vertu & ce pouvoir sont des dons surnaturels, qui dépendent uniquement de sa volonté. Il est donc absolument nécessaire de choisir le plus sûr, de crainte d'usurper un pouvoir qu'on n'a point reçu, ou d'employer une matiere ou une forme qui n'étant point du choix de Jesus-Christ, ne peut produire aucun effet favorable: la religion & la charité le prescrivent également; la religion qui défend que dans l'administration des sacrements on manque à rien de ce qui leur est essentiel, & dont l'omission puisse les rendre invalides: la charité qui seroit blessée, si le ministre d'un sacrement exposoit celui qui s'adresse

(*a*) Ubi periculum majus, est plenius consulendum intenditur, ibi procul dubio. *cap. 3. de elect. in-6°.*

à lui pour le recevoir, à ne retirer aucun fruit du sacrement qu'il lui confere : & c'est sans doute ce qui pourroit arriver si dans l'administration qu'on en fait, on ne choisissoit pas une matiere, & l'on n'employoit pas une forme entiérement sûres, & si l'on n'étoit pas absolument certain du pouvoir, que l'on a de l'administrer.

Aussi le Clergé de France d'après Innocent XI (*a*), a-t-il condamné comme fausse & même absurde, & de plus, pernicieuse & erronée, une proposition dans laquelle on assuroit *qu'il n'étoit point illicite de suivre dans l'administration des sacrements une opinion probable touchant leur validité, en quittant la plus sûre* : quoique cette proposition exceptât nommement le sacrement de baptême, la collation de l'ordre sacerdotal ou épiscopal, tout danger d'un dommage considérable, toute loi ou toute convention qui prescriroit le contraire.

C'est conformément à ce principe que les Canons défendent d'admettre à un second mariage ceux qui n'ont pas une entiere assurance de la mort de leur premiere femme ou de leur premier mari, & qu'on demande même là dessus les plus fortes preuves ; parce que si par hazard ce mari ou cette femme vivoit encore, ni la bonne foi, ni la plus parfaite vraisemblance, ne sauveroient pas le second mariage de la nullité.

Il y a dans l'Ecole des sentiments très-opposés sur des points importants, desquels dépend la validité des sacrements, sur la matiere même, la forme & le ministre de certains sacrements ; cha-

(*a*) Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, tutiore relictâ, nisi id vetet lex, conventio, aut periculum gravis damni incurrendi ; hinc sententiâ probabili tantum utendum non est in collatione Baptismi, Ordinis Sacerdotalis, aut Episcopalis. *Prop. 1. damn. ab Innoc. XI.*

cun soutient son opinion le mieux qu'il lui est possible, mais tous doivent en revenir à ce point décisif, que quoique leur opinion leur paroisse la plus probable, lorsqu'elle ne s'éleve pas jusqu'à une vraie certitude, on ne peut pas la suivre dans la pratique par préférence à un sentiment qui assure la validité du sacrement. Il faut conséquemment dans la Confirmation, nécessairement joindre la chrisma tion à la double imposition des mains, l'onction du S. Chrême doit se faire sur le front en forme de croix. Dans le sacrement de l'Ordre, outre l'imposition des mains, il faut encore que les instruments propres à chaque ordre soient respectivement présentés & touchés tous, par ceux qui reçoivent l'ordination. Dans l'Extrême-Onction on ne peut légitimement se servir que de l'huile bénie par l'Evêque, & l'intention intérieure doit diriger l'administration de tous les sacrements. Dans ceux qui sont d'une absolue nécessité, tel qu'est le baptême pour tout le monde & le sacrement de pénitence pour les mourants, lorsqu'on ne peut se procurer une matiere certaine ou un pouvoir constant, il vaut mieux dans les cas pressants faire usage de la matiere équivoque qu'on a à sa disposition, & du pouvoir incertain qu'on peut s'attribuer, que de manquer de procurer au prochain le secours dont il a besoin : l'opinion qu'on suit, fût-elle la moins probable & méritât-elle d'être rejettée dans toute autre cas, devient alors la plus sûre ; parce qu'on risque moins alors en la suivant : tout au plus le sacrement ne servira de rien ; mais l'administration n'en sera pas sacrilege ; & la nullité du sacrement est un moindre inconvénient, dès que le péché ne l'accompagne pas, que la perte d'un ame à qui ce sacrement peut être nécessaire, & pour qui il peut avoir un effet favorable, dès qu'on n'est pas certain que la matiere qu'on employe, ou le pouvoir dont on se sert ne peuvent avoir aucune efficacité.

Dans toute autre circonstance il n'est pas permis de conférer ni de recevoir les sacrements, sans une matiere certaine, & sans y employer la forme prescrite par l'Eglise ; & l'on doit se procurer à cet égard une assurance parfaite autant qu'il est humainement possible (*a*) : leur importance, le rang qu'ils tiennent dans la religion dont ils sont l'une des pratiques les plus augustes, le rapport qu'ils ont à la fin derniere, en qualité de moyens établis par la divine providence pour y conduire, les suites funestes d'une administration nulle & sans fruit, doivent rendre ceux qui en sont les ministres & ceux qui les reçoivent, extrêmement attentifs à ne rien négliger de ce qui est nécessaire pour leur validité & leur efficacité (*b*).

Il faut néanmoins bien se garder de pousser l'attention jusqu'à l'inquiétude & au scrupule ; ce n'est pas à des Anges incapables de mépris & de se laisser surprendre, que J. C. a chargé de l'administration des sacrements ; mais des hommes, dont le pouvoir & les lumieres sont très bornés : il ne demande d'eux que ce qu'ils peuvent humainement & moralement ; & ce qu'ils ne pourroient faire qu'en ayant recours à des précautions trop gênantes & trop scrupuleuses, qui les livreroient à des perplexités continuelles, il ne l'exige pas & n'est pas cen-

(*a*) Judicium absolutè certum non requirimus ; quia citra revelationem humano modo haberi nequit. Deus autem a nobis non exigit quod superat facultatem moralem, & conditionem humanæ naturæ. *Conc. de probab. l.* 2. *c.* 5. §. 2. *n.* 1. Sufficiens ergo est satis esse judicium . . . verè & prudenter probabile ; quod appellatur ab Aristotele moraliter certum. *Ibid.* §. 1. *n.* 4.

(*b*) Ubi agitur de valore sacramentorum . . . a quocumque essentiali pendeat, majorem veritatem & certitudinem comparare debemus, quæ humano modo obtineri potest. Quare si ad manus habeas materiam certam, procul dubio peccares, si minus certam adhiberes, quamvis illa valdè probabilis esset. *Ibid.* §. 2. *n.* 3.

sé en leur pouvoir. Les sacrements sont d'un usage ordinaire & universel, ils sont moins établis pour l'avantage du Prêtre qui les administre, que pour celui de l'Eglise & des fideles qui les reçoivent : si l'on exigeoit cette excessive exactitude, occupée à prévenir tous les inconvénients absolument possibles, personne ne voudroit se charger d'un ministere si dangereux & en même temps si nécessaire. Ceux qui oseroient en courir les risques seroient toujours inquiets ; & malgré tous leurs soins ne croiroient souvent jamais avoir assez fait, parce qu'après tout ils pouvoient absolument faire davantage, & que ce qu'ils n'ont pas fait personnellement peut occasionner des méprises essentielles sur la matiere qu'ils employent. Par exemple, dans le sacrement de l'Eucharistie, il n'est point absolument impossible que le pain qu'on présente pour le sacrifice ne soit pas précisément de l'espece de grain que seul il leur est permis de consacrer ; qu'on les trompe sur le vin ; que dans le sacrement de l'Extrême-Onction à l'huile bénite on ait substitué de l'huile commune. Faut-il donc qu'un Prêtre porte l'attention jusqu'à prévenir ces inconvénients, qui sont des choses si singulieres & si extraordinaires, qu'on ne peut pas moralement les craindre ? Non sans doute, vouloir qu'un Prêtre portât jusques-là la maxime du plus sûr, ce ne seroit pas l'entendre, mais l'outrer & la rendre humainement impraticable (*a*). On ne demande donc des ministres des sacrements, qu'une attention exacte & morale, telle que les hommes en sont naturellement capables, & proportionnée à l'importance de l'objet (*b*).

(*a*) Virtutem defectus & excessus peræque labefactant, non secus ac regulam additio aut substractio. *S. Greg. Nazianz. orat.* 26.

(*b*) Gradum & mensuram istius diligentiæ ignoramus. Nulli mortalium concessum est arcanum hoc reserare. Maximâ diligentiâ cavendum est. Cæterum quis . . . gradus in praxi ne-

Comme la matiere des sacrements est différente, que les unes sont physiques & sensibles, comme l'eau du Baptême, le pain & le vin dans l'Eucharistie; les autres morales, & ne deviennent sensibles que par des indices extérieurs, tels que les dispositions du pénitent dans la confession, le consentement des parties dans le mariage; & qu'on peut s'assurer davantage & plus aisément des êtres physiques que des sentiments intérieurs de l'ame; le ministre des sacrements, pour agir prudemment, doit se procurer une certitude plus grande par rapport aux premieres, que par rapport aux secondes qui en sont moins susceptibles. Il doit donc dans le premier cas donner toute son attention à n'employer que la matiere la plus conforme à l'institution de Jesus-Christ, & à l'usage de l'Eglise. Mais dès qu'il n'a aucun sujet légitime de douter que celle qu'on lui présente ait les qualités requises, il peut sans scrupule & sans autre examen en faire usage. Il doit s'en tenir d'autant plus assuré, qu'alors on ne le trompe pas volontairement, qu'il n'arrive presque jamais qu'on le fasse réellement, & qu'il n'a aucun lieu de le soupçonner. Il a donc cette certitude morale que nous disons nécessaire pour agir prudemment; il arrive quelquefois des mépriſes, mais ce sont des mépriſes involontaires, presque inévitables, & très-aisément réparables (*a*).

cessarius sit, nemo est qui definite valeat, imo periculosissimum est determinare, quisnam omittere sine gravi culpâ valeas. *Conc. Ibid. n.* 6 & 7.

(*a*) Obligatio vitandi periculi supponit potestatem... ad id præstandum.. tametsi periculum sit magnum & absolutè possibile, raro tamen & infrequenter occurrens, non est necessaria impotentia physica, sufficit moralis. Tum vero reputatur moralis, quando ad evitandum rarum hoc periculum, necessaria essent media asperrima, extraordinaria; quando in his mediis exequendis vita nostra evaderet anxia, perplexa & nimia sollicitudine premeretur. *Conc. ibid. n.* 12.

Quant aux matieres des sacrements qui supposent des dispositions interieures, on ne peut s'élever en ce genre jusqu'à une certitude parfaite : Dieu seul voit le fond du cœur ; à peine peut-on s'en répondre à soi même. Il faut donc que le ministre du sacrement se contente d'indices extérieurs, qui encore ne peuvent pleinement l'assurer. Demander davantage ce seroit le reduire à l'impossible ; il se fatigueroit inutilement lui-même, & il s'exposeroit à ne pas admettre les personnes les mieux disposées, s'il exigeoit des indices extrêmement frappants & extraordinaires. Il est des personnes d'ailleurs très-bien disposées, qui ne peuvent en donner au dehors des marques très sensibles, comme il en est à qui les larmes, les soupirs, les protestations ne coûtent rien, & dont le fonds du cœur n'est point changé : ils pleurent des péchés qu'ils aiment encore. C'est au Confesseur à étudier le caractere du pénitent, son genre de vie, ses connoissances ; & il peut se contenter d'indices proportionnés à l'état de la conscience de ce pénitent ; demandant davantage des grands pécheurs que de ceux qui vivent moralement bien : le bon effet que produit le sacrement est pour l'avenir le plus sûr indice, & une espece d'assurance du passé.

Pour le pénitent qui doit fournir lui-même la matiere du sacrement, & qui seul peut lire dans son cœur, il peut & doit s'assurer davantage de la sincérité de ses dispositions, & ne doit le recevoir qu'autant qu'il a une assurance morale, telle que l'état de la vie présente le comporte, qu'il est bien disposé.

Comme il y a divers sentiments sur la nature de la contrition, & le Prêtre & le pénitent peuvent s'en tenir à ce que l'Eglise a décide en ce genre ; se contentant d'un commencement d'amour de Dieu. Sans ce commencement d'amour, le pénitent ne peut recevoir légitimement l'absolution, ni le Prêtre

la donner ; & perſonne ne peut avoir une pleine aſſurance de l'effet du Sacrement, ainſi que l'a décidé le Clergé de France. Il eſt vrai qu'Alexandre VII a défendu de cenſurer l'opinion, de la ſuffiſance de l'attrition conçue par la ſeule crainte des peines de l'enfer ; mais il n'a pas pour cela approuvé ce ſentiment. On en peut ſeulement conclure que cette opinion a une certaine eſpece de probabilité, qui ne permet pas aux particuliers de la taxer d'erreur, juſqu'à ce que le ſaint Siege ait jugé à propos de prononcer, ainſi que le porte expreſſément le décret dont il s'agit. Mais ce n'eſt tout au plus qu'une ſimple & aſſez foible probabilité, qui ne peut être, ſur-tout en fait de Sacrement, une regle de conduite, ainſi que la décidé généralement & ſans exception Innocent XI, l'un des ſucceſſeurs d'Alexandre VII. La propoſition cenſurée par Innocent XI, ne l'a été que par rapport aux Miniſtres des Sacrements, parce que c'eſt ainſi qu'elle étoit conçue dans les Ouvrages, dont elle étoit tirée. Mais les mêmes raiſons & des raiſons encore plus fortes, obligent les pénitents à ne pas ſe borner à une diſpoſition, dont l'Egliſe défend aux Confeſſeurs de ſe contenter. Mais comme elle ne demande qu'un commencement d'amour, on doit regarder cette diſpoſition comme inconteſtablement ſuffiſante, lorſqu'elle renferme une volonté ferme de ne plus pécher & de préférer Dieu à tout. Il n'en eſt pas de même de la nature de cet amour. Les uns l'expliquent d'un amour de charité, ſur l'étendue duquel ils ne ſont pas encore d'accord ; les autres d'un amour d'eſpérance. Dans ce partage d'opinions il eſt du devoir du Confeſſeur de tâcher d'élever la diſpoſition du pénitent, juſqu'à un commencement d'amour de charité, & il le peut faire d'autant plus aiſément que le paſſage eſt rendu plus facile, par la grace qui agit déja ſur les cœurs, & a déja poſé les fondements de la ſainte dilection dans

ce commencement d'amour qu'elle y a fait naître.

3°. C'eſt d'après ce principe, qu'on ſe doit conduire par rapport aux monſtres qui peuvent naître, & des fœtus humains, en quelque-temps de la groſſeſſe, qu'ils puiſſent venir au monde (*a*). Les rituels preſcrivent de conſulter l'Evêque ſur les monſtres, mais pour l'ordinaire le temps manque; & il y a du riſque à attendre. On doit donc ici prendre le parti le plus ſûr, par préférence même à certaines apparences extérieures, & dès qu'on peut légitimement douter ſi le prétendu monſtre a une ame humaine, & conſéquemment capable de la grace du baptême; quoique ce qui paroît au-dehors ne reſſemble point à la figure extérieure de l'homme, caché ſouvent ſous des enveloppes qui peuvent faire illuſion, ſi le fœtus après ſa naiſſance ſe peut diſtinguer & donne des ſignes de vie, il le faut baptiſer ſous condition. C'eſt le parti le plus ſûr. Cette Queſtion fut agitée avec beaucoup de chaleur dans l'Univerſité de Louvain en 1683. Toutes les Facultés s'aſſemblerent en particulier; celles de Théologie, de Droit & de Médecine. Leur réſolution fut uniforme, & toutes, ſur les principes des Sciences, dont elles faiſoient profeſſion, décidérent pour l'affirmative, comme nous le faiſons. Pluſieurs Docteurs de Paris, & entre autres, M. Dodart & Hecquet, Médecins célebres par leur habileté, ont enſeigné le même ſentiment: ils ont propoſé à cet égard tous les cas poſſibles, ſur leſquels ils donnent la même déciſion. Nous ne les ſuivrons pas dans le détail qu'ils en font, parce qu'ils ſuppoſent des crimes, dont il ne nous convient pas de parler, & dont les hommes ne ſembleroient pas devoir être capables. Ceux qui

(*a*) Scrupuloſiſſimè inter doctos quæri poteſt, quod utrum ab homine inveniri poſſit, ignoro, quando incipiat homo in utero vivere. *S. Aug. ench. c.* 86.

voudront s'instruire davantage, le pourront faire dans une dissertation, qu'ils trouveront à la fin du Dictionnaire de Pontas abrégé par M. Collet.

4°. Il faut suivre aussi le parti le plus sûr, en ce qui concerne la validité des actes, qu'on fait comme personne publique, parce que la bonne foi ne pouvant rendre valide un acte, à qui il manque quelque chose d'essentiel, ce seroit tromper indignement ceux qui se sont adressés à nous que de ne pas prendre toutes les précautions possibles, pour le revêtir de toutes ses formalités. On doit tenir par le même principe la même conduite dans les actes particuliers, lorsque d'autres y sont intéressés, & qu'on ne fait que leur y rendre la justice qu'on leur doit. Il ne faudroit qu'un défaut de formalités pour rendre inutiles & sans force des dispositions, que l'équité prescrivoit d'ailleurs.

5°. On doit suivre la même conduite, lorsqu'on a sujet de craindre, qu'en se réglant sur l'opinion la plus probable, il ne s'ensuive pour le prochain un dommage considérable, & qui ne peut en aucune maniere contrebalancer le bien particulier, qu'on en pourroit retirer. Nous en avons déja donné des exemples, par rapport à un chasseur, à qui il viendroit le doute le plus léger, que ce qui lui paroît un animal sauvage, pourroit bien être un homme caché dans des broussailles. Ce seroit une imprudence très-condamnable de tirer dans cette circonstance, sans s'être assuré davantage de ce que ce peut être. La raison en est, que l'avantage de tuer un gibier est si peu de chose en comparaison de la vie d'un homme, qu'il n'est pas permis de donner rien ici au hazard, & qu'il faut être sûr au moins moralement, qu'on ne court aucun risque.

6°. Dans tout ce qui intéresse la conscience & le salut, lorsqu'aucune raison n'oblige de choisir le parti qui souffre quelque difficulté, on ne voit pas pourquoi l'on pourroit se déterminer à en prendre

un autre. Quatre ou cinq Docteurs, par exemple, prétendent qu'un certain contrat eſt uſuraire ; un plus grand nombre ſoutient qu'il ne l'eſt pas. Ce ſecond ſentiment paroît plus probable. Mais tous ces Docteurs nous propoſent une autre maniere de nous procurer le même avantage, auſſi ſûr auſſi facile, ſur laquelle ils ſont tous d'accord qu'il n'y a rien à riſquer pour la conſcience ; nous ne pouvons alors avoir aucune bonne raiſon, en voyant tous nos intérêts en ſûreté, de nous expoſer à nous méprendre ſur la plus grande probabilité, qui peut quelquefois n'être pas auſſi conſtante, qu'on ſe l'imagine, & que nous nous en flattons.

7°. Dans les jugements qu'on porte du prochain, il faut ordinairement pencher vers la charité, quoiqu'à s'en tenir aux raiſons les plus probables, il ne fût pas poſſible d'en porter un jugement favorable. Il y a à cet égard une différence eſſentielle entre les jugements que nous portons des choſes & ceux que nous faiſons des perſonnes. Car 1°, les jugemens que nous portons des choſes, que nous pouvons ou ne devons pas faire, ſont des jugemens néceſſaires pour le réglement de nos mœurs. Pour ſavoir à quoi nous devons nous en tenir, & comment nous devons nous conduire, il faut bien que nous nous déterminions pour ou contre. Mais rien ne nous oblige de juger le prochain, encore moins de le condamner ; & même la charité peut le défendre. 2°. Dans l'obligation où nous ſommes de nous déterminer ſur les choſes qui intéreſſent notre conduite, il eſt tout naturel que nous le faſſions relativement aux connoiſſances que nous en avons, & que ce qui nous paroit le plus probable l'emporte ſur ce qui l'eſt moins ; ſi nous nous trompons, nous ne faiſons tort qu'à nous. Mais comme la réputation du prochain eſt principalement intéreſſée dans les jugements que nous en portons, & dont

dont nous pouvons nous abstenir sans danger pour nous, il nous faut des preuves décisives pour nous autoriser à le faire (*a*).

Il est vrai qu'en jugeant trop favorablement de quelqu'un, dont de fortes raisons font soupçonner la probité, on risque de se tromper; mais aussi en le jugeant trop rigoureusement sans être absolument sûr, on risque de lui faire une injustice, que peut-être il ne mérite pas. De deux maux il faut choisir le moindre, tel qu'est, en cette circonstance, la mépriſe, parce qu'il y a plus de danger à condamner un innocent, qu'à excuſer un coupable. Encore peut-on ici éviter l'erreur, en s'abstenant de prononcer, & en conservant aux raisons opposées leur force réciproque. Il est très-permis d'y faire ses réflexions.

Nous ne parlons point ici de ceux qui sont chargés du gouvernement & de la conduite des autres. Ils ne peuvent à la vérité condamner personne que sur de bonnes preuves. Mais le bien public demande quelquefois, qu'ils suivent des indices, pour arrêter de grands désordres, qu'un jugement trop favorable pour ceux qui en sont soupçonnés pourroit entretenir.

(*a*) Dicendum est quod aliud est judicare de rebus, aliud de hominibus. In judicio de rebus non attenditur bonum vel malum ex parte rei ipsius de quâ judicamus, cui nihil nocetur, qualitercumque judicemus de ipsâ, sed ibi attenditur solum bonum judicantis, si vero judicet, vel malum si falsò, quia verum est bonum intellectûs, falsum autem malum ipsius . . . ideò quæ unusquisque niti debet ad hoc ut judicet de rebus secundùm quod sunt. Sed in judicio de hominibus præcipuè attenditur bonum vel malum ex parte ipsius de quo judicatur, qui in hoc ipso honorabilis habetur, quod bonus judicetur, & contemptibilis si judicetur malus, & ideo ad hoc potius tendere debemus quod hominem judicemus bonum, nisi manifestaratio in contrarium appareat. *S. Th.* 2. 2. *Q.* 60 *art.* 4.

8°. Comme rien n'eſt plus précieux que la ſanté & la vie, les Médecins dans les conſultations qu'ils donnent, & les remedes qu'ils preſcrivent doivent toujours aller au plus ſûr, autant qu'ils le peuvent. L'utilité très-probable d'un remede, qui par cela ſeul que ſon efficacité n'eſt que probable, pourroit avoir des ſuites funeſtes, ne rendroit point la ſanté au malade, ni la vie au mort, ſi par hazard le mal qu'on en craignoit, quoiqu'aſſez foiblement, arrivoit. C'eſt d'ailleurs entre les malades & les Médecins une eſpece de convention tacite; que ceux-ci employent pour la gueriſon de ceux qui ſe mettent entre leurs mains, les ſecours de leur art les plus ſûrs & les plus efficaces, & qu'ils riſquent le moins qu'il eſt poſſible.

La varieté des ſentiments, qui ſe rencontre parmi les Médecins, au moins autant que dans les autres profeſſions, ne peut autoriſer à choiſir un remede qu'on regarde comme incertain, par préférence à celui qu'on croit plus ſûr; à moins que par déférence pour les lumieres de ceux qui ſont d'un autre ſentiment, & perſuadé par leurs raiſons & leur autorité, dans l'incertitude du ſuccès, on ne croie devoir ſe ranger à leur avis. Car il ne fut jamais permis de trahir ſa penſée, & d'agir contre ſes lumieres & ſa conſcience.

Employer préciſément pour faire une expérience un remede douteux, & qui expoſe la vie d'un malade ou ſa ſanté, c'eſt une conduite abſolument contraire à la charité chrétienne, à la juſtice & même à l'humanité.

Il eſt vrai que le bien public exige, qu'on éprouve la vertu de certains remedes, qui ne ſont pas encore aſſez connus, & l'effet de certaines opérations: mais ce ne doit pas être aux dépens de la vie des particuliers, ſur qui on ne doit faire ces expériences, qu'autant qu'on préſume que l'effet pourra leur en être favorable, & qu'à tout pren-

dre c'est pour eux le meilleur parti (*a*), & qu'au moins il n'y a pour eux aucun danger.

(*a*) Azor, *l.* 2. *c.* 17. *n.* 11.

IV. QUESTION.

Comment doit-on se conduire lorsque deux opinions sont également probables ?

VOICI une nouvelle maniere d'envisager les opinions probables ; c'est de les considerer dans cet état d'égalité, où aucune ne l'emporte sur l'autre, parce que les raisons ; sur lesquelles elles sont fondées, se contrebalancent mutuellement. Cette égalité se peut rencontrer, ou dans des preuves de même nature, telles que sont deux témoins qui paroissent également instruits & dignes de foi, & deposent neanmoins d'une maniere opposée sur le même fait ; ou en des preuves d'un ordre différent, telles que seroient les raisons & l'autorité. Car il peut arriver, que les meilleures raisons, au moins à notre jugement, soient d'un côté, & de l'autre les plus fortes autorités ; & que cette opposition tienne notre esprit en suspens, sans pouvoir se décider ni pour l'un ni pour l'autre. Comment doit-on se comporter en cette circonstance ? La réponse est bien facile, & nous l'avons déja donnée d'avance, en établissant que dans le doute il faut prendre le plus sûr parti (*a*).

Car il n'y eut jamais de doute plus marqué, que celui qui est fondé sur deux opinions égale-

(*a*) Inter probabiles opiniones, ubi de præcepto agitur, tutior pars eligenda. *art.* 7. *Facult. Paris.* 17. *aug.*

ment probables (*a*). L'esprit est alors nécessairement en suspens & irrésolu, sans pouvoir acquiescer ni à l'une ni à l'autre. Et en effet qu'est-ce que le consentement qu'on donne à une opinion, sinon un jugement qu'on porte en sa faveur. Ce jugement, pour être solide & raisonnable, suppose essentiellement des motifs de décision. Ici tout est supposé parfaitement égal. Et l'on ne pourroit embrasser un parti, sans convenir qu'on a autant de raison de prendre le parti opposé. Il n'est donc pas possible de consentir alors à aucune des deux opinions, ni de juger en sa faveur. Si ce n'est pas là douter, & douter très-raisonnablement, il n'y eut jamais de doute parmi les hommes. Il n'importe au reste de quelle nature soient les preuves, qui forment notre indécision, de même genre ou non; dès qu'elles font également impression sur l'esprit, aucune ne peut être décisive. Car ce n'est pas la qualité des preuves qui détermine, mais leur force. Dès que l'égalité est parfaite, & que l'autorité, par exemple, qui confirme une opinion, paroît avoir autant d'efficace pour la prouver, que les raisons, qu'on allegue pour l'opinion contraire, en ont pour la persuader, alors l'esprit demeure flottant & incertain entre la raison & l'autorité, sans pouvoir se décider.

Telle est, dit Ciceron (*b*), la nature de l'esprit humain, d'acquiescer à ce qui lui paroît vrai, de rejetter ce qui lui semble faux, & de suspendre son jugement, lorsque les choses lui paroissent incertaines. Elles le sont ici, autant qu'elles le peu-

(a) Dubium est contrariarum rationum æqualitas. *S. Th. de verit. Q. 24. art. 1.*

b) A natura comparatus est quivis animus, ut quemadmodum veris annuit & falsis abnuit, ita & in incertis assensum cohibet. Neque enim fieri potest ut assentiamur nisi aliquid verum videatur. Quam ob rem? Quia hæc est natura mentis. *Quæst. Acad. l. 4.*

vent être. Il n'est donc pas possible, & la nature même de l'esprit humain s'y oppose, qu'il porte dans cette situation un jugement pour ou contre. Car, nous ne sommes pas les maîtres de porter des choses tel jugement que nous voulons (*a*), (comme nous l'avons déja dit plus d'une fois, & que nous nous trouvons forces de le répéter encore). Nous ne pouvons naturellement prononcer que conséquemment à ce que nous en connoissons. Où nous ne voyons que de l'égalité, il ne nous est pas possible de donner la préference.

En vain la volonté feroit un effort pour se tirer de cet état d'irrésolution, & se décider pour une opinion plutôt que pour une autre. Cet effort & la détermination qui s'ensuivroit, ne dissiperoient point le doute, qui jusques-là avoit tenu l'esprit en suspens; puisque les raisons des deux opinions n'en conserveroient pas moins leur égalité, & qu'aucune ne perdroit rien de sa force. Ce n'est pas que la volonté ne puisse en quelque sorte venir au secours de l'entendement, & l'aider à se déterminer; lorsque les motifs, sur lesquels sont appuyées deux opinions contradictoires, ne paroissent decisifs ni pour l'une ni pour l'autre opinion. Mais ce ne peut être qu'en lui faisant découvrir de nouvelles raisons, ou une supériorité d'un côté, qu'on n'avoit pas d'abord appreciée (*b*); ou enfin si les choses demeurent toujours dans le même état, en le portant au plus sûr. Toute autre détermination seroit

(*a*) In omni genere scibilium, voluntaria opinio est illicita, quia non ex eo quod magis placet, sed eo quod rationabilior est, non ex voluntate sed ex ratione amplectenda est opinio. *Cajet. in sum.* V. *opinio.*

(*b*) Nihil prohibet, si aliqua duo æqualia propenantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio perquam emineat, & voluntas magis flectatur in ipsum, quam in aliud, *S. Th.* 1 2. *Q.* 13. *art.* 6. *ad* 3.

déraisonnable, puisqu'on n'a point de raison déterminante pour une opinion, plutôt que pour une autre.

L'inclination, qu'on pourroit avoir naturellement pour l'une des deux opinions, n'est point un motif qui puisse prudemment faire pencher de son côté. Car pour juger avec sagesse, & choisir avec discernement, il faut juger des choses par ce qu'elles sont en elles-mêmes, & non par ce que l'on souhaite qu'elles soient. C'est se conduire en bête, dit saint Bernard (*a*), que de prendre pour regle de ses jugements & de ses actions, ses appétits & ses inclinations, & non la raison. Loin que nos penchants y doivent influer pour rien, ce n'est qu'avec défiance que nous devons nous déterminer pour le parti conforme à nos desirs, quoiqu'il paroisse le plus légitime. On doit craindre alors de se faire illusion à soi-même & que l'esprit ne soit la dupe du cœur.

Pour éluder la force de l'argument, qu'on tire ici de l'obligation de suivre le parti le plus sûr en cas de doute : obligation trop certaine & trop autorisée pour qu'on la puisse contester, quelques Probabilistes (*b*), ont prétendu que ce n'est pas ici le cas du doute, & qu'on n'est proprement en cet état, que lorsqu'on n'a aucune raison ni pour ni contre, ou que l'on n'a des deux côtés que des raisons très-légeres, incapables de déterminer l'esprit pour aucun des sentiments ; & ils prétendent que lorsque l'esprit est combattu par des raisons également probables, ces raisons sont chacune à leur maniere capables de déterminer l'esprit, & de faire dépeser tout doute. Mais ceci est une misérable défaite ; car on doute véritablement, lorsque l'esprit est en suspens, sans pouvoir se déci-

(*a*) Vitiosum est velut rationis expertem, non pro rationis, sed pro libitu agere ; non judicio agi sed appetitu. *S. Ber. de consid. l. 3.*

(*b*) *Tambur. l.* 1, *c.* 4.

der ni pour ni contre. Or il est certainement également en suspens & incertain, lorsqu'il voit de part & d'autre de fortes raisons, qui se contrebalancent & font sur lui une égale impression; comme lorsqu'il n'en découvre aucune, ou qu'il n'en connoit que de foibles & de legeres (*a*); de même qu'une balance est également en équilibre, lorsque de côté & d'autre on met deux poids égaux de quelque nature qu'ils soient, comme lorsqu'on n'en met aucun. Il y a plus encore ici: c'est que de fortes raisons faisant plus d'impression, l'esprit en est davantage affecté, & le doute n'en est que mieux fondé (*b*).

On dit encore, que le doute qui naît des opinions probables n'est qu'un doute spéculatif, & non un doute pratique, puisque dans la pratique, on ne doute point qu'on puisse suivre toute opinion véritablement probable. Mais ici le doute de spéculation entraîne nécessairement le doute de pratique. Et en effet lorsque l'entendement découvre avec évidence la fausseté d'une opinion, qu'autrefois il avoit cru probable, il doit juger nécessairement qu'il ne peut s'y conformer dans la pratique: il doit être de même du doute ou il peut être, si une opinion est vraie ou fausse; il ne peut se dispenser de juger également qu'il est douteux, si dans la pratique il peut la suivre.

Comment peut-on d'ailleurs avancer sérieusement, que le doute fondé sur des opinions proba-

(*a*) Quandoque intellectus non inclinatur magis ad unum quam ad aliud: vel propter defectum movantium, sicut in problematibus de quibus rationes non habemus; vel propter æqualitatem eorum quæ movent ad utramque partem: & ista est dubitantis dispositio, quæ fluctuat intra duas partes. *S. Th. Q.* 14, *de verit. art.* 1.

(*b*) Dans le Canon XI. *de Præscript.* après avoir rapporté des raisons pour & contre, on établit que cette opposition de raisons probables forme un doute véritable: *in hujusmodi dubietate.*

bles, qui ont pour objet les choſes que l'on peut ou que l'on ne doit pas faire, n'auroit point de rapport à la pratique. Il s'agit d'une action qui ſe préſente, & ſur laquelle on conſulte. A s'en tenir aux autorités & aux raiſons, on en voit d'un côté qui prouvent qu'elle eſt permiſe ; & de l'autre d'auſſi fortes qui font craindre qu'elle ne ſoit défendue. Ce ſont bien-là des doutes & des queſtions de pratique ; & conſéquemment c'eſt-là bien préciſément le cas de la regle, qui preſcrit de prendre dans le doute le parti le plus ſûr. Et ſi cela n'étoit pas ainſi, cette regle ſi célebre, que les Peres & les Conciles nous donnent ſi ſouvent, lors même qu'il s'agit de Queſtions controverſées entre les Docteurs, ſeroit une regle chimérique & dont on n'auroit preſque jamais occaſion de faire uſage. On auroit toujours également droit de dire, que le doute n'eſt que dans la ſpéculation, mais que dans la pratique on eſt bien ſûr qu'on peut prendre quel parti l'on voudra. Et il ne ſeroit plus à cet égard d'opinion douteuſe, dans laquelle on fût obligé de ſuivre le parti le plus aſſuré.

Mais, ajoute-t-on encore, il faut bien ici diſtinguer deux choſes ; la vérité de chaque opinion, & la bonté de l'action qu'on fait en conſéquence. Dans le concours des deux opinions, également probables, on ne peut diſconvenir qu'on n'eſt pas ſûr de la vérité ni de l'une ni de l'autre, & qu'à cet égard l'on eſt dans le cas de doute, & d'un doute très-bien fondé. Mais pour la bonté de l'action qu'on fait en ſe conformant à celle que l'on veut de ces opinions, des qu'elles ſont véritablement probables ; on n'a pas le moindre doute à cet égard, & on eſt bien aſſuré qu'on ne peche point en la faiſant.

Ce raiſonnement renferme une contradiction manifeſte. Car de quoi eſt-il ici queſtion ? de deux opinions, dont l'une aſſure qu'une choſe eſt per-

mise, & l'autre soutient qu'elle est défendue. On convient qu'on ne sait laquelle des deux opinions est vraie; n'est-ce pas là reconnoître précisément & équivalemment, qu'on ne sait pas si l'action est bonne ou mauvaise? Comment peut-on dire en même-temps qu'on ne doute point de sa bonté? C'est affecter une assurance chimérique, dans le temps même qu'on doute le plus véritablement.

Lorsqu'on les presse encore davantage & qu'on les pousse jusques dans les derniers retranchements, en leur demandant quel est donc enfin le motif de cette assurance, dont ils se flattent: ils répondent que ce qui les assure de la bonté de leur action, c'est qu'ils sont bien sûrs de ne point pécher, en suivant une opinion véritablement probable. Mais n'est-ce pas visiblement une vraie pétition de principe, ce qui en matiere de raisonnement est le défaut le plus essentiel. Car on demande ici si dans le concours des opinions également probables, il faut prendre le parti le plus sûr. Nous le prétendons, par ce principe incontestable si célebre dans l'un & dans l'autre droit, qui prescrit de prendre dans le doute le parti le plus assuré, & qui par cette raison devient le seul qui soit sûr dans l'ordre de la conscience. Les probabilistes au contraire soutiennent que ce n'est point là le cas de la regle: qu'ils doutent bien de la vérité des deux opinions; mais qu'ils sont certains de la bonté de l'action quelle qu'elle soit, dès qu'elle se fait en conséquence d'une opinion probable. On leur en demande la preuve; & ils ne nous disent autre chose, sinon, qu'ils sont sûrs de ne pas pécher, en suivant une opinion vraiment probable. N'est-ce pas là apporter pour preuve le principe qu'il s'agit de prouver, & ce qui fait l'objet de la contestation? D'un principe contesté il n'en peut résulter aucune assurance. C'est donc d'ailleurs qu'il la faudroit tirer. Mais comment pouvoir raisonnablement nous

représenter comme certain, ce que nous-mêmes nous jugeons incertain. La vérité de nos jugements dépend de leur conformité avec nos idées. Les idées que nous avons d'une action, sur laquelle nous voyons deux opinions opposées, sans pouvoir déterminer laquelle vaut mieux, ne nous présentent sur la bonté de cette action rien d'assuré. Le jugement que nous ferions qu'elle est permise, seroit donc un jugement faux, téméraire, & absolument contraire à ce que nous en connoissons.

Nous ne sommes sûrs qu'une action n'est point un péché, qu'autant que nous savons certainement qu'elle est bonne ou au moins honnête ou permise. Si nous n'avons à cet égard qu'une plus grande vraisemblance, nous n'avons également qu'une plus grande probabilité sur la légitimité de l'action dont il s'agit. Mais, comme nous l'avons montré, cette probabilité se tourne en certitude morale. Mais si nous jugeons seulement qu'il est aussi probable que l'action est bonne, comme il l'est qu'elle est mauvaise, nous sommes nécessairement dans le doute sur ce point (*a*). Dans cette situation, loin que nous ayons aucun principe qui puisse fixer notre irrésolution, & nous donner quelque assurance que nous puissions en conscience suivre l'opinion qui nous est le plus favorable, tout réclame contre : & tel est le langage constant des Peres & des Conciles, que cette opinion ne peut être suivie sans péché : que par cela seul que nous doutons de la vérité de cette opinion, il n'est pas possible d'être assuré de la bonté de l'action, que nous ferions en conséquence ; que nous devons au contraire regarder comme une chose sûre que nous ne pouvons la faire sans risquer notre salut. Ce qui détruit par le fondement toutes les ressources de la probabilité. Nous en avons cité les textes à la troisieme Question

(*a*) Dubium est contrariarum rationum æqualitas. S. *Th. de verit. Q.* 14. *art.* 3.

de la précédente Conférence.

On peut moins dire encore, que deux opinions également probables, forment deux jugements d'une égale probabilité, par l'un desquels on décide qu'une action est permise, & par l'autre qu'elle est défendue. Car on ne peut en même-temps juger l'un & l'autre, au moins dans un sens qui exclue un doute véritable. On peut à la vérité juger qu'on a des raisons pour croire la chose permise, & pour penser qu'elle ne l'est pas. Mais que peut-il naître delà sinon un doute, & le doute le plus marqué? Car voici la marche de notre esprit dans cette circonstance. Il examine d'abord la nature de l'action dont il s'agit. Deux opinions opposées se présentent. Ces opinions lui paroissent également probables. Delà naît l'indecision & l'impossibilité de juger, ni que l'action est permise, ni qu'elle est défendue; parce que si d'un côté elle paroît innocente, d'autres raisons également fortes font craindre qu'elle ne soit mauvaise. Il est encore plus impossible de juger en même-temps que la chose est permise & défendue tout ensemble: ce qui seroit évidemment contradictoire. Jusqu'ici l'esprit ne décide donc rien, & se trouve en quelque sorte en équilibre, entre les deux opinions. Ce qui se passe en lui, l'esprit le connoît par le sentiment intime. Il voit clairement que les deux opinions ont une égale force sur lui. Il ne peut s'empêcher d'en porter ce jugement, & de reconnoître conséquemment qu'il n'est assuré de la vérité de l'une, ni de l'autre. Il en doute donc nécessairement. Et qu'on ne dise point, avec le Pere Daniel, quoiqu'anti-probabiliste, que le doute & l'opinion sont deux choses fort différentes; & qu'autre chose est de dire, je doute si une chose est ainsi, & de dire mon opinion est que cela est ainsi. Cela peut être vrai d'une opinion qui n'est point combattue par une autre: mais quand deux opinions se croisent, sans avoir aucune so-

périorité l'une sur l'autre, elles forment nécessairement un doute, & même le doute le plus formel & le plus insurmontable. On ne peut opiner ni pour l'une ni pour l'autre. Ce seroit prendre parti sans raison suffisante & déterminante. On ne peut donc que douter, & la seule chose dont on ne doute point, c'est qu'on n'est sûr de rien, ce qui ramene essentiellement à cette regle prescrite par le droit sur l'usage des opinions probables, que dans l'affaire du salut, lorsqu'il se présente à l'esprit des raisons de part & d'autre, on doit suivre dans ce doute le parti le plus sûr, ou celui, qui seul est sûr en ce cas. Ce sont les termes du Clergé de France assemblé en 1700, qui en deux mots prouve ce que nous soutenons ici, que les opinions probables, forment un doute, tel que les Canons le reconnoissent lorsqu'ils établissent la regle du plus sûr (*a*).

ARTICLE DERNIER.

Un Confesseur peut-il absoudre un pénitent, qui suit une opinion probable contraire à la sienne?

Après ce que nous avons établi, & sur la probabilité & sur l'obligation de ne jamais agir contre les lumieres de la conscience, il semble qu'il n'y a point ici à balancer, & que la décision est déja

(*a*) Si Dubium est an liceat, ipsa dubietas, certitudo & determinatio est, quia procul dubio non licet. Nulli enim dubium est, quia non licet alicui se committere discrimini, discrimini autem se committit, qui aliquid facere præsumit de quo dubitat, an peccatum mortale sit; quare ista dubietas facit hoc discriminosum, & propter hoc vitandum ex necessitate & illicitum. *S. Th. quod lib. IX. art. 15.*

toute faite. Auſſi Concina tranche cette queſtion par un mot, en aſſurant qu'il ne pourroit ſe réſoudre à le faire, & à exercer ſon miniſtere en faveur du pénitent qui ſe trouveroit dans ce cas (*a*): il ne diſtingue ni le Confeſſeur qui a un pouvoir ordinaire, ni celui qui ne confeſſe qu'en vertu d'une puiſſance déléguée; parce que tous doivent ſe conduire par les mêmes principes. On ſent bien que les Probabiliſtes ſe ſont fort occupés de cette ſuppoſition, & ont donné carriere à leur imagination. Voici ce que nous penſons toujours conſéquemment à nos principes.

Nous diſons qu'à prendre la queſtion en général & telle qu'elle eſt propoſée, un Confeſſeur ne peut exercer ſon miniſtere en faveur des pénitents qu'il voit engagés dans des pratiques qu'il juge contraires au ſalut, dont ceux-ci ne ſe font pas de ſcrupule; parce qu'ils penſent conformément au ſentiment de pluſieurs Théologiens, que ces articles ne ſont pas eſſentiels, & du nombre des choſes défendues. Dès que lui, après avoir mûrement pris ſon parti, en juge différemment, il ne peut licitement les abſoudre: ce ſeroit agir contre ſa conſcience, & juger qu'il n'y a point de péché dans une choſe qu'il croit en être un, & un péché conſidérable. Il ſe peut faire abſolument que le pénitent ne ſoit pas dans l'erreur, & que la choſe, dont il s'agit, ne ſoit pas auſſi criminelle que le Confeſſeur le penſe, puiſque celui-ci n'en a pas une entiere aſſurance, & qu'il ne ſe flatte de ſuivre en cette matiere que l'opinion la plus probable. Mais c'eſt la plus grande probabilité qui doit néceſſairement ſervir de regle de conduite, au défaut d'une plus grande certitude; l'opinion du Confeſſeur a cet avantage, c'eſt du moins l'idée qu'il s'en forme; & il croit que le pénitent a tort de penſer

(*a*) *De ſacr. pœnit. diſſert. 3. de abſolut. ſacram. l. 2. c. 9. n. 9.*

différemment ; il ne peut donc l'absoudre sans trahir son ministere & sa conscience.

En vain le pénitent se retrancheroit sur la probabilité de son sentiment, qu'il croit supérieur en raison à celui de son Confesseur ; sa bonne foi peut l'excuser devant Dieu, mais elle n'excuseroit pas le Confesseur qui en porte un tout autre jugement.

Ce n'est pas que nous voulions par-là approuver la conduite des Confesseurs qui s'entêtent de sentiments rigides, & qui par cela seul leur donnent gratuitement le mérite de la plus grande probabilité, veulent conduire tout le monde par ces voies singulieres, & rendent le sacrement de pénitence presqu'impratiquable. Les pénitents sont à plaindre de tomber en de pareilles mains ; cependant ils ne peuvent exiger d'un Confesseur de ce caractere, qu'il agisse contre sa conscience & ses lumieres ; ils peuvent seulement s'adresser à un autre, non plus complaisant, mais plus éclairé & moins outré dans ses principes.

Mais quoi qu'il en puisse être, dès que le Confesseur, après avoir écouté le pénitent & ses raisons, n'en est point ébranlé & demeure ferme dans sa premiere opinion, il n'est pas possible d'exiger qu'il y renonce, ni même qu'il approuve dans le pénitent ce que lui-même juge un mal. Il faut donc que l'un ou l'autre change de façon de penser pour se concilier ; le Confesseur ne le peut tandis qu'il est toujours convaincu de la préférence que mérite son sentiment ; il tient dans l'administration du sacrement la place de Dieu ; & il y exerce les fonctions de maître & de Juge. C'est au maître à instruire & au Juge à prononcer. Il seroit ridicule de vouloir qu'avec cette autorité essentiellement attachée à son ministere, & dont il ne peut se dépouiller, il abandonnât sa façon de penser & formât son jugement, non sur ce qu'il pense lui-

même, mais sur l'opinion de celui qui est à ses pieds en qualité de disciple & de criminel (*a*). Pour le pénitent, il est tout naturel qu'il se rende à l'opinion de celui qui exerce à son égard l'autorité la plus sacrée & la plus respectable (*b*): point de risque d'ailleurs pour lui, qui tout au plus ne s'engagera qu'à ce qui est de mieux. Le Confesseur au contraire risque de se prêter à ce qu'il croit un mal, ou au moins se trouve réduit à en douter, & le doute l'oblige au plus sûr. Qu'on ne dise point que le Confesseur peut laisser son pénitent tranquille dans son opinion; car il doit l'instruire lorsqu'il le croit dans l'erreur, & il ne peut pas porter ici d'autre jugement.

Telle est en général la conduite qu'il faut tenir, sans quoi on rentreroit dans les inconvéniens de la probabilité. Mais pour ne point rendre le ministere odieux, les Confesseurs doivent user de beaucoup de prudence dans le choix des opinions auxquelles il se fixent, se défier des sentiments singuliers & trop rigides; ils peuvent bien les prendre pour la regle de leur conduite personnelle; mais en faire une loi à tout le monde, ce seroit abuser de l'autorité sacrée que Dieu a mise entre leurs mains pour l'édification des ames & non pour leur destruction & leur ruine. Ainsi le plus sûr pour sa propre conduite n'est pas toujours le plus sûr à enseigner aux autres, au point de les y obliger. Les Confesseurs peuvent, s'ils le jugent à propos, s'en tenir littéralement aux loix, se refuser à toute dispense, s'éloigner de toutes les interprétations qui en adouciſſent

(*a*) O inauditum philosophandi genus! Judex sententiam ferre debet ad arbitrium rei, & reus judicis judicio obtemperare non tenetur. *S. Bonav. in 2. dist. 39. n. 19.*

(*b*) Ponat se pœnitens in arbitrium sacerdotis, nihil sibi reservans sui, ut omnia eo jubente paratus sit facere. *L. de fals. & ver. pœnit. c. 15.*

la rigueur ; mais il eſt de leur devoir de tout peſer & de tout apprécier ; de ne pas confondre l'opinion la plus ſûre & la plus probable, & dans le jugement qu'ils portent de celle-ci, de déférer beaucoup au ſentiment du commun des Théologiens les plus éclairés, & à la pratique des gens de bien. S'ils tiennent une conduite contraire, ils ſeront ſouvent arrêtés dans les fonctions du ſaint miniſtère, & ne pourront l'exercer ſur certaines perſonnes, auxquelles il ſeroit le plus utile.

Il eſt de même des cas où le Confeſſeur doit ſe rendre à l'opinion de ſon pénitent qu'il connoît vertueux, éclairé, & dans lequel il voit un deſir ſincere de ſe ſauver : ce ſont ceux où il s'agit de l'état même du pénitent & de ſa ſituation, par rapport à certaines loix, dont il ſe croit légitimement diſpenſé. Il eſt vrai que ce ſeroit une prévarication de rien donner à cet égard à la complaiſance, au reſpect humain, à l'autorité & à la dignité ; mais comme le pénitent connoît mieux ſa ſituation que perſonne, qu'il a examiné de plus près l'état des choſes, & qu'il eſt plus à portée d'en juger ; le Confeſſeur peut juſtement préſumer qu'un pénitent, du caractere dont nous venons de le dépeindre, ne ſe croit dans le cas de l'exception, que pour des raiſons ſolides & ſuffiſantes ; que ſon ſentiment eſt au fonds le plus probable (*a*), quoique lui-même Confeſſeur rigide obſervateur des loix, n'osât uſer de la même liberté. S'il a là-deſſus quelque inquiétude, il convient qu'il propoſe ſes raiſons ; & ſi le pénitent & le Confeſſeur ne peuvent pleinement ſe concilier, le parti le plus ſage eſt de conſulter des Théologiens habiles, de s'en tenir à leur déciſion, ſuivant l'avis qu'en donne le grand Pape Benoît XIV.

Comme les Maîtres en Iſraël, les Docteurs eux-

(*a*) *Gonzalès, de uſu opin. probab.* diſſert. 14. c. 5. & *Conc. de probabil. diſſert.* 9. *ſect.* 5. *n.* 14.

mêmes les plus habiles sont obligés de soumettre leur conscience au jugement des Confesseurs, souvent moins eclairés qu'ils ne sont ; ceux-ci lorsqu'aucune bonne raison ne s'y oppose, ne doivent pas légérement condamner comme une opinion moins probable celle que suivent des pénitents dont la droiture leur est connue, & qu'ils sçavent avoir fait une étude plus profonde de la morale qu'ils ne l'ont pu faire ; & quoique jusqu'alors ils ayent regardé l'opinion rigide comme plus probable, ils peuvent, sans blesser les regles de la prudence, déposer leur façon de penser, & ne pas inquiéter des pénitents qui après avoir étudié la matiere avec soin, sans préjugé, de bonne foi & indépendamment de l'intérêt qu'ils y pouvoient prendre, se sont rangés du parti qui leur a paru le plus vraisemblable. C'est au jugement de Gonzalès *a*), & de Concina, tous zelés anti-probabilistes qu'ils sont, une exception très-raisonnable à la regle qui oblige les pénitents à se soumettre aux lumieres de leur Confesseur. Le Confesseur n'en fait pas moins alors la fonction de juge ; il juge permis au pénitent ce qu'il n'a fait que conformément à l'idée qu'il s'est formée de la plus grande probabilité de l'opinion qu'il a embrassée ; & dans la confiance qu'il a dans son habileté & ses lumieres, il se détache de sa premiere façon de penser, qu'il réduit à la qualité d'opinion la plus sûre. Car la regle qui oblige de se conformer à l'opinion la plus probable, doit toujours demeurer dans toute sa force, & si le Confesseur étoit toujours persuadé que le pénitent s'abuse & se trompe, nous ne voyons pas qu'il pût rien pour lui ; ce seroit se contredire & se démentir soi-même.

(*a*) Si confessarius deprehendat hoc in casu pœnitentem valdè doctum & probum, non duci pravo affectu ; poterit proprium judicium deponere, & opinionem pœnitentis assumere ut probabiliorem, eumque absolvere. *Gonzalès, ibid.*

Quelques Auteurs qui ne sont pas suspects de morale relâchée, vont plus loin, & ils estiment que lorsque le ministere d'un Confesseur est nécessaire à un pénitent vertueux & éclairé, qui suit une opinion plus douce que lui, à titre d'opinion plus probable, sur un article difficile & controversé, & paroît avoir pris à cet égard son parti avec maturité & avec prudence, le Confesseur qui ne peut renvoyer ce pénitent sans scandale, ne peut pas seulement, mais doit encore ne pas lui en faire un crime & l'absoudre: que cette conduite est conforme aux bonnes regles; car il ne pourroit, dit-on, lui refuser l'absolution qu'autant qu'il juge que le pénitent a péché mortellement, en agissant conformément au sentiment qu'il a embrassé. Or, il ne peut porter ce jugement du pénitent qui suit un sentiment qu'il croit avec fondement le plus probable. Cette regle de conduire est sûre; c'est la Doctrine de la plus grande probabilité elle-même.

Nous, nous ne voyons pas comment le Confesseur peut, en conservant sa façon de penser, tenir une pareille conduite. Dans cette diversité d'opinions nécessairement un doute naît dans son esprit, qui doit passer dans celui du pénitent, si le Confesseur est éclairé. Et dans le doute, il faut prendre le parti le plus sûr. Observons encore que ces sortes de cas sont un peu métaphysiques. Car outre que nous ne sommes pas si souvent réduits à de simples probabilités, que le pensoient les Probabilistes, & que l'annonce la forme de décider d'un trop grand nombre de Casuistes, qui par de vaines subtilités trouvent des difficultés où il n'y en a point. La plus grande probabilité n'est une bonne regle de conduite, qu'autant qu'elle a une supériorité marquée & considérable. Or il ne nous paroît guères vraisemblable, que deux opinions contradictoires sur le même objet, bien discutées, puissent semblet avec fondement avoir mutuellement cette espece de supériorité l'une sur l'autre.

La matiere de la restitution a ici une regle particuliere de décision : c'est ce principe si connu, que dans le doute, la condition de celui qui possede de bonne foi est la meilleure. On sait que les Probabilistes ont extrêmement abusé de ce principe, & en ont fait une application très-déplacée. Mais en voici une toute naturelle, par rapport aux matieres controversées, sur lesquelles les Théologiens sont partagés, sans que la supériorité d'un sentiment soit constante. Le pénitent a suivi de bonne foi l'opinion la plus douce, & le Confesseur s'est rangé du côté de la plus sévere ; malgré cela il peut juger son pénitent possesseur de bonne foi, parce qu'il lui paroît avoir pris son parti en homme de bien & persuadé de la validité de son titre. Alors conséquemment à la regle, il ne doit pas le forcer à la restitution, quoiqu'il lui paroisse plus probable que le titre n'est pas légitime (*a*). Comme le pénitent a cru sur des raisons qui lui paroissoient supérieures, & qui ont réellement ce caractere au jugement de très-habiles Théologiens, que ce titre étoit suffisant pour constater son droit, il se trouve par-là établi dans la qualité & les droits de possesseur de bonne foi, qui l'établit dans un ordre différent, rend sa condition plus favorable. C'est une regle du droit même, elle est sûre (*b*) ; & quoique le Confesseur soit toujours persuadé que le titre primordial souffre beaucoup de difficulté, ce n'est plus en conséquence qu'il doit porter son jugement, mais relativement à la possession que le droit autorise, & qui assure la chose au possesseur de bonne foi. Mais nous revenons toujours à notre principe, qu'une opinion moins probable ne pourroit donner

(*a*) *Gonz. differt. 14. c. 9. & Conc. de prob. differt. c. 5. n. 10.*

(*b*) *Conc. de just. & jur. l. 2. c. 6. n. 33.*

cet avantage au poſſeſſeur actuel, parce que l'origine de la poſſeſſion ſeroit vicieuſe & fondée ſur une maxime fauſſe & qui n'a jamais dû ſervir de regle de conduite.

Nous exhortons les Miniſtres du Sacrement de pénitence, nous qui avons l'honneur de partager avec eux cette qualité, de chercher toujours la vérité des opinions, plus commune qu'on ne penſe, & de la démêler des vaines probabilités, dont le relâchement a cherché à l'obſcurcir; & dans la déciſion des cas de conſcience d'aller toujours où la plus grande lumiere les conduira. Car, comme l'obſerve M. Boſſuet traitant de la probabilité, la regle de la vie chrétienne eſt certaine, ferme par elle-même, la doctrine des mœurs eſt inébranlable; & lorſque nous ſommes obligés de nous conduire par des raiſons probables, cela ne peut gueres avoir lieu, qu'à l'égard des choſes contingentes qui dépendent des faits, des perſonnes, de leurs différents affections, des lieux, &c. Les principes ſont certains; l'application ne l'eſt pas toujours. Dans cette application, on doit toujours ſuivre cet avis ſage que donne un ſavant Théologien. *Aliquas multi morales controverſiasita definiunt, ut non tam veritati quàm perſonarum gratiæ venaliter ancillari videantur, non ſecus ac Juriſconſulti conducti jura legum non æquitati, ſed clientum cupiditati & lubentiæ attemperantes. Nam qui non rationis defæcatæ preſcripto ducuntur, ſed cæcæ appetitionis impetu abducuntur, non ſolum veritatem ipſam ex tenebris minimè eruunt; ſed in meridie quoque, licet clare micantem multâ politicorum fucorum. . . caligine obvolvere ſatagunt.* Albertus de Albertis parad. diſput. 11. c. 9. n. 67. pr. 28.

Fin du Tome premier.

TABLE
ALPHABÉTIQUE
DES MATIERES
Traitées dans ce volume.

A

ACTE de l'homme, ce que c'eſt. *Page* 3.

ACTE humain, ce que c'eſt, 4. Conſidéré dans l'ordre phyſique, 5. Dans l'ordre moral, 6. Acte intérieur, 15. Acte exterieur, 16. Leur union, 287 *&* 288. Acte extérieur & conſommé, augmente ſouvent la bonté ou la malice de la volonté abſolue de le faire, 291. Quelquefois ne l'augmente pas, 294 *&* 298.

ACTIONS propres, actions d'autrui; ſont ſouvent imputées, 16, *& ſuiv.* Ainſi que celles qui ſe font par le miniſtere des bêtes, *ibid.*

Actions bonnes & mauvaiſes de leur nature, 242 *&* 254. L'homme peut en faire d'entiérement bonnes, 261. S. Auguſtin & S. Grégoire expliqués à cet égard, 280 *&* 284. Une ſeule & même action extérieure peut en renfermer deux réellement différentes, dont l'une eſt bonne, l'autre mauvaiſe, *ibid.* Peut avoir différentes eſpeces de bonté & de malice, 285 *&* 286. Ne peut être en même temps bonne & mauvaiſe, 279.

ALEXANDRE VII condamne la méthode de Probabiliſtes, 525.

AME de l'homme, cauſe phyſique & morale de ſes actions, 4.

AGUIRRE (Cardinal d'), cité ſur le rapport des actions à Dieu, 360 *&* 369. Abjure le Probabiliſme, 515.

AUGUSTIN (S.), ſoutient le libre arbitre, 64 *&* 65. En quel ſens il dit que ce qui eſt volontaire eſt libre, 53 *&* 55. En quel ſens il dit qu'on fait toujours ce qui plaît davantage, 99. Expliqué ſur la néceſſité de pécher, 113 *&* 114. Son ſentiment ſur l'ignorance invincible, 143 *& ſuiv.* Sur la tolerance, 222. Texte de S. Auguſtin cité mal-à-propos au ſujet de l'ignorance invincible, 445.

B

BAILE réfuté ſur l'origine du mal, 110. Cité ſur la nature de la bonté morale, 244. Réfuté ſur les droits de la conſcience erronnée, 435 *& ſuiv.*

BAYUS confond l'acte libre & l'acte volontaire, 151.

BAPTÊME reçu par force, 215.

BENOIT XIII au Concile Romain contraire au Probabiliſme. 532.

BENOIT XIV cité, 208, 209, 505, 585, 586, &c.

BETES incapables de moralité, 6. Différence de leurs manieres d'agir d'avec celles des hommes, 78 *&* 79.

BIENS de deux ſortes, abſolus ou relatifs, 339. Bien abſolu, bien ſouverain, 102. Fin de nos actions; fin non néceſſitante, 103. Dieu ſeul eſt bien abſolu & ſuprême, 339. A qui tout doit être rapporté, 355 Le fond de notre être & de toutes nos actions, *ibid. & ſuiv.* 370. Quelle eſpece

de rapport eſt neceſſaire, 358 & 369. Notion du rapport actuel, 358 & 361. Du rapport virtuel, *ibid.* 364 & *ſuiv.* Du rapport habituel, 359 & 362. Du rapport implicite, 359 363 & *ſuiv.* Poſſibilité & réalité de ce rapport, 370.

Fins particuliers & relatifs, honnêtes, utiles ou agréables, 339.

BONTÉ morale, en quoi elle conſiſte, fondée ſur la nature même des choſes, 242 & *ſuiv.* 255. Bonté naturelle & ſurnaturelle, *ibid.* 383. Bonté naturelle fondée ſur la conformité d'une action avec la droite raiſon, 256. Bonté ſurnaturelle independante de la charité, en quel ſens 384.

Bonté & malice morale inalliables dans une même action, 274 & 279.

C

CAPITAINE répond ſouvent des déſordres que font les ſoldats 16.

CAS fortuit n'eſt pas imputé, 37.

CASUISTES, raiſons qui engagent à les lire avec précaution, 500, 505 & *ſuiv.* 513, 523 & *ſuiv.* 538 & *ſuiv.* 568. Apologie des Caſuiſtes condamnée, 525.

CAUSE d'une action, phyſique ou morale, 15. En combien de maniere peut-on en être la cauſe morale, 16 & *ſuiv.*

CERTITUDE de trois eſpeces, 474. Métaphyſique, 475. Se trouve dans les premiers principes de morale, *ibid.* Toutes ſortes de matieres morales n'en ſont pas ſuſceptibles, 477. Certitude morale, ce que c'eſt, 475. Différente ſuivant les différentes choſes qui en ſont l'objet, *ibid* 481. Neceſſaire pour agir, 478. En quel ſens, 473. Toujours poſſible, 481.

CIRCONSTANCES des actions, ce que c'eſt, 304. De combien de ſortes, 312. Contribuent à la bonté ou à la malice des actions, 305. En chan-

gent quelquefois la nature, 306. L'eſpece, 307, 38 & 317. Y ajoutent de nouveaux degrés de bonté ou de malice, 309 & *ſuiv.* Comment ? 311. Circonſtances notablement aggravantes ; notion de ces circonſtances, 337.

CLERGÉ de France condamne le Probabiliſme, 526. Permet de ſuivre l'opinion la plus probable, & approuve cette regle de conduite, 562.

CONCILE de Conſtance expliqué ſur les actions indifférentes, 273.

Concile de Vienne autoriſe l'opinion la plus probable, 561.

CONFESSEURS, doivent inſtruire les pénitents qui ſont dans l'erreur, 440. Même excuſable, 441. Comment doivent-ils ſe comporter lorſqu'ils prévoient que leurs pénitents n'en profiteront pas ? *ibid.* & *ſuiv.* Sentiment commun ſur cette matiere, 443. Ses difficultés, 448 & *ſuiv.* Précautions dans ſon uſage, 452. Ne doivent pas s'entêter des ſentiments rigides, 614. Ni ſe faire un mérite de decider ſur l'heure, 585. Comment doivent-ils ſe comporter avec des pénitents qui penſent différemment d'eux ſur des matieres de morale, 612 & *ſuiv.*

CONSCIENCE, 405. Son activité, 406. Conſcience vraie & droite, 407. Certaine, *ibid. Voy.* CERTITUDE. Erronée, 408 & 431. Invinciblement, excuſe de péché, 432. Conſcience erronée vinciblement, 433. Comment ſe comporter dans le cas de l'erreur de la conſcience ? 438 & *ſuiv.* Eſt-ce un plus grand mal d'agir contre la conſcience erronée que conformément à ſes inſpirations ? 439.

Conſcience douteuſe, 408. *Voy.* DOUTE. Conſcience ſcrupuleuſe & perplexe, *ibid.* Eſt-il permis d'agir contre ſa conſcience ? 410. Quel péché commet-on alors ? 414. Les actions conformes

mes aux lumieres de la conſcience dont l'erreur eſt invincible, ſont-elles bonnes & méritoires ? 414.

CONSERVATION (la), eſt-elle une création renouvellée ? 91.

CONTRAINTE. Droit de contraindre appartient aux Souverains, 216. Quel peut en être l'objet ? 219. Appartient-il à l'Egliſe ? 217.

COOPÉRATION à l'action d'autrui eſt-elle toujours imputée, 13 *& ſuiv.* Coopération à l'action même, 17. Coopération aux moyens qui y conduiſent, 18. ſouvent contraire à la juſtice, 22. Ou au moins à la charité, *ibid.*-24. Qu'en penſer lorſqu'elle eſt extorquée par la violence ? 205 *&* 210. Coopération au vol & à ſes ſuites eſt-elle toujours criminelle ? 210 *& ſuiv.*

CRAINTE, ce que c'eſt, 223. Différente de la violence, 224. Crainte grieve, *ibid.* Quels maux peut-elle cauſer, 230. Crainte grieve relative, 224 *&* 240. Rend elle les actions involontaires, 226 *& ſuiv.* Peut diminuer la malice du péché, 229. Bonnes actions faites par crainte, 238. Conventions, 234. Promeſſes, 235. Crainte juſte peut-elle annuller un engagement ? 236 *&* 237. Crainte de l'excomunication, devoirs qu'elle ne peut empêcher, 230. Crainte légere, 224, 234 *&* 240. Crainte ſurnaturelle de l'Enfer, 239.

D

DEVOIRS eſſentiels de l'homme à l'égard de Dieu, 249 *&* 251. A l'égard des autres hommes 251. A l'égard delui-même, 252. Fondés ſur la nature même des choſes, *ibid.* Sur la volonté de Dieu, 253. Sur la raiſon, 257. *Voy.* BIEN ſuprême.

DIOSPOLIS, Concile expliqué ſur l'ignorance invincible, 160.

DOMESTIQUES, doivent-ils & peuvent-ils lorſque leur maître l'exige, leur rendre des ſer-

vices dont le but eſt de ſatisfaire leurs paſſions ? 18. Le peuvent ils lorſqu'ils y ſont forcés par une crainte griéve 206. Comment doivent-ils ſe conduire lorſqu'ils ne ſont pas aſſurés de la mauvaiſe intention de leur maître ? 19.

DOUTE, ce que c'eſt. 453. Doute de pratique & de ſpéculation, diſtinction de peu d'uſage & dangereuſe, 454 *&* 607. Doute poſitif ou négatif, 456. De fait ou de droit 457. Doute fondé ſur des raiſons légeres, 463. En cas de doute, véritable néceſſité de prendre le parti le plus sûr, 463. *& ſ.* Comment doit-on entendre cette maxime? 481 *&* 562. Nulle regle de droit n'eſt contraire à celle-ci, 467. Comment doit on ſe comporter lorſqu'on doute ſi des deux côtés il y a du péché à agir ou ne pas agir ? 473. Péche-t-on en agiſſant dans le doute ? 457. Quel péché commet-on alors ? 460. Doit-on dépoſer ſes doutes avant d'agir, & comment ? 605.

E

ECCLESIASTIQUES, leur ignorance des Canons de diſcipline toujours coupable, 164.

ENFANTS, leurs actions faute de raiſon ſuffiſante ne ſont pas des actions morales, 28.

ESCLAVES Chrétiens ſervant ſur les vaiſſeaux barbares, peuvent-ils ſe prêter à ce qu'on en exige ? 204, 207 *& ſuiv.*

ÉVENEMEMT ou ſuites des actions, quand ſont-ils imputés ? 31 *& ſuiv.*

EXÉCUTION réelle d'un bon ou mauvais deſſein ajoute-t-elle à la bonté ou à la malice de la volonté, qui l'avoit fait projetter ? 301 *& ſuiv.*

F

FIN. Qualité eſſentielle des actions, ce que c'eſt, 338. N'eſt pas ſeule régle de leur bonté & de leur

malice, 286. A pour objet un bien au moins apparent, 340. Fin intrinséque & extrinséque, *ibid.* Prochaine, 341. Principale, subalterne & accessoire, *ibid.* Fin derniere, en général & en particulier, 351. Obligation de se proposer une bonne fin en agissant, 344. Une mauvaise fin rend mauvaise une action bonne en soi, 346 *& suiv.* Et quelquefois plus mauvaise encore une action bonne, 350. Deux fins, l'une bonne l'autre mauvaise, 350 *&* 283. Fin seulement accessoire n'infecte pas toujours l'action de sa malice, 284. Danger de se méprendre sur la fin purement accessoire, 343. Encore plus sur la fin derniere, 351. Rapport qu'ont toutes les actions à la fin derniere, 353. L'établir dans les objets créés est le caractere du péché mortel, 235.

G

GERSON cité sur l'ignorance invincible, 141.

GRACE, sa nécessité pour le bien, souvent même dans l'ordre naturel, 69. Cette nécessité ne détruit pas, mais aide la liberté dans ses opérations, 85, 129, 130, 240, 241, &c.

Grace sanctifiante, rapporte habituellement à Dieu la personne & les actions du juste, 371. Lors même qu'il ne pense pas à les lui rapporter, *Ibid.* Obligation étroite de se conserver dans cet état, 371. Divers sentiments des Théologiens sur la nécessité de s'y rétablir sans délai, 372. Pratique qu'il faut suivre, 373 *& suiv.* n'est pas nécessaire pour la bonté de toutes sortes d'actions, 327. Nécessaire pour la bonté de quelques-unes, 329.

GONZALÈS, son Ouvrage contre le Probabilisme, 531. Attaqué mal-à-propos par son confrere le P. Signery, 583.

H

HABITUDES compatibles avec l'exercice de

la liberté, 84 & 131.

HELVETIUS, son Ouvrage de l'Esprit rétablit dans l'homme une espece de méchanisme, 87. danger de ce faux système, 89. Ses erreurs sur la bonté & la malice morales, 245 *& suiv.* Ouvrage posthume à lui attribué, destructeur de toute morale, 11 *& suiv.*

I

JANSÉNIUS entend mal S. Augustin sur la nature de la liberté, 54.

IDÉES. Pouvoir de la liberté à l'égard des idées que nous nous formons des choses, 96 & 131.

JESUS-CHRIST a été véritablement libre, 106 & 107. Son empire sur les passions, 179.

IGNORANCE, 134. Vincible ou invincible, 135. De droit ou de fait, 137. Antécédente, conséquente ou concomitante, 138.

Ignorance invincible excuse de péché, 140. Quelles matieres en sont susceptibles? 152. Les premiers principes & leurs conséquences prochaines ou claires du droit naturel ne le sont pas, & en particulier les fautes grossieres contre la pureté, 164. Rarement les vérités de la Religion dans les pays Chrétiens, 157. Ainsi que les devoirs d'état, 157 & 158. L'excuse de l'ignorance invincible ne doit pas être légérement admise, 156.

Ignorance vincible n'excuse pas, 159. Encore moins l'ignorance affectée, 102. Diminue néanmoins la malice du péché, 166. Mais non pas toujours jusqu'à ne faire qu'un péché véniel d'un péché mortel, quoiqu'elle ne soit pas grossiere, 164. Vincible dans son origine, peut-elle quelquefois devenir invincible & excusable? 169. Précautions qu'il faut prendre pour juger de la nature de l'ignorance, 170. Elle est un péché particulier, lorsqu'elle a pour objet des choses qu'on est tenu de savoir, 171 & 172.

Ignorance concomitante, 139. Eſt-elle un titre d'excuſe, 173.

INFIDELES, leur ignorance des vérités de la foi peut être invincible, 144. Toutes leurs actions ne ſont pas des péchés, 326.

INDIFFÉRENTES (actions) il en eſt en elles-mêmes & en général, 267. En particulier quant au mérite de la vie éternelle, 268. Ainſi que par rapport à l'ordre ſurnaturel du ſalut, 269. Mais aucune véritablement indifférente, ſans être ni bonne ni mauvaiſe, 270 *& ſuiv.*

INNOCENT XI condamne pluſieurs propoſitions de la morale relâchée, 272, 369, &c. Son zele contre le Probabiliſme, 526, 529 *& ſuiv.*

INTENTION bonne, néceſſaire pour la bonté des actions, 278 *&* 303. Peut conſerver ſa bonté quoique l'action qu'elle dirige, ſoit mauvaiſe, 418.

INTÉRÊT des particuliers & de la ſociété n'eſt pas la regle primitive de la bonté des actions morales, 247 *&* 248 Les bonnes actions néanmoins font le bonheur des uns & des autres, 246.

JUGES, ſont tenus de juger conſéquemment à l'opinion la plus probable, 548. Regles qu'ils doivent ſuivre dans leurs jugements, 549 *& ſuiv.*

JUGEMENTS, Pouvoir de notre liberté ſur nos jugements, 96. Notre volonté n'en doit pas être la regle, 505. Encore moins notre inclination, Jugement du prochain, comment ſe conduire dans ceux qu'on en porte, 600.

L

LIBERTÉ de l'homme dans ſes actions, fondement de toute morale & de leur imputation, 56 *&* 260. Sa notion, 58. Eſt une liberté d'indifférence active, 59 *& ſuiv.* Son eſſence phyſique, 90. Son eſſence morale, 91. Ne ſuppoſe pas une égale facilité d'agir ou de ne pas agir, 83. Preuves de ſon exiſtence dans l'homme, 63 *& ſuiv.* Preuve

tirée du sentiment intime, 71. Caractere de ce sentiment constant & perpétuel, 73. Universel, 74. Fondement de toute vertu & de tout vice, 76. De toute convention, de toute société, de toute législation, 77. Sans la liberté tout est inexpliquable dans l'homme, 182. C'est un dogme de foi, 63. Toujours reconnu de l'Eglise, 64. Le péché d'Adam l'a affoiblie, 69 *&* 71. Le pouvoir de la liberté doit être distingué de son exercice, 95. Elle nous rend maîtres du choix dans les différents biens, 101. De vaincre les difficultés, 131. Nous rend maîtres de nous rendre aux motifs qui déterminent à agir, 132

LOVANISTES, leur sentiment sur l'ignorance invincible du droit naturel, 154. Sur le rapport des actions à Dieu par un motif de charité, 375.

LUPUS, Religieux Augustin, ce qu'il pense au sujet de la probabilité, 528.

LUTHER, ce qu'il pense des actions des justes mêmes, 261. Son erreur réfutée, 262 *& suiv.*

M

MARIAGE. Contrainte dans les mariages, réprouvée par les loix & les Canons, 220. Punie de censures, *ibid.* Peche-t-on en cédant alors à la violence ? 233. Quand est-on tenu de réhabiliter de pareils mariages, en y ajoutant le consentement qui a manqué, 236.

MÉDECINS obligés dans le choix des remédes de se déterminer pour ceux dont l'effet est le plus sûr, 602.

MEDINA, Dominicain, premier Auteur du probabilisme, 564.

MÉRITE suprême, degré de bonté d'une action, ce qui le forme, 385. Mérite de condignité, *ibid.* Preuves de l'existence de cette espece de mérite, 387 *&* 391. Conditions nécessaires pour le former, 388 *& suiv.* L'inspiration de la charité est-elle nécessaire pour rendre une action méritoire ? 395.

Conduite qu'il faut tenir à cet égard, 397. La charité ne fait pas seule le mérite d'une action, 403 Mérite de congruité 385. Ce qui est nécessaire pour ce genre de mérite 398. Ce qui en est l'objet, *ibid. & suiv.* La persévérance finale l'est-elle? 369. Les faveurs temporelles, 401. Égalité de mérite dans des actions inégales, 405. Ce qui augmente le mérite d'une action, 404.

MESSE, obligation d'y assister pour les pécheurs 331. Peuvent y assister sans commettre un nouveau péché, *ibid. & suiv.* En quels sentiments doivent-ils l'entendre? 332. Quand péchent-ils en y assistant, 332 *& suiv.* Comment se conduire avec les pécheurs d'habitude & d'attache par rapport aux Messes entendues dans cet état, 334.

MONSTRES, faut-il les baptiser? 598.

MORAL, ordre d'institution divine, 7. Son importance, 8. Ne peut être ignoré, 10.

MORALE, son objet, 1. Source de la bonne morale, Écriture, 572. Les ouvrages des Peres, 573. Les lumieres de la raison naturelle, 257. Les Auteurs classiques approuvés, 574. Les loix positives, 581.

MOTIF qui fait agir, influe sur une action sans nécessiter la volonté, 101. Motifs puissants & qui forment une espéce de nécessité morale, 127 *&* 132.

MOUVEMENTS, premiers mouvements, 3, 99 *&* 113.

N

NÉCESSITÉ opposée à la liberté, 116 *&* 120. Nécessité antécédente, nécessité conséquente, 117. Nécessité physique ou morale, 118. Nécessité d'objet & d'action, 119.

NÉGLIGENCE à s'instruire de ses devoirs n'est pas excusable, 136 *&* 171.

NICOLE, sa maniere d'expliquer le rapport

des actions à Dieu par le motif de son amour, 367, 371 & 381.

NOVICE, circonstance essentielle des péchés qu'elle peut commettre contre la chasteté, 314.

O

OBJET d'une action, ce que c'est, 275. Physique ou moral, 276. Objet moral bon ou mauvais, *ibid.* Indifférent en soi, peut acquérir une qualité morale, 277.

OBÉISSANCE dûe aux supérieurs, 420. En ce qui est du ressort de leur autorité, 422 & 424. Dûe à la plus grande autorité, 423. Mais jamais sur rien qui puisse être un péché, 420. Dans le doute, l'inférieur doit présumer en faveur de l'autorité, 425. Peser le danger de la désobéissance & de l'obéissance, 426. Obéissance aveugle & religieuse souvent mal entendue, *ibid.* & *suiv.* application des principes à un cas important, 429.

OPINION, ce que c'est, 491. Est vraie ou fausse 492. Plus ou moins probable par rapport à nous, *ibid.* Opinion sûre, 493. Opinion plus ou moins sûre, 494. Opinion commune & très-commune, 495. Opinions d'École, 574. Opinion singuliere dangereuse, 571. Opinions douces & relâchées, 582 & 583. Opinions rigides, 587. Prudence dans le choix des opinions, *Voyez* PROBABILITÉ.

Opinion plus probable quoique moins sûre sur la bonté d'une action, regle sûre de conduite, 552. Lorsque la supériorité est constante, 564. Et considérable, 552 & 565. Cette regle est fondée sur l'Ecriture, 553. Sur les saints Canons, 555. Sur le Concile général de Vienne, 561. Sur le décret d'Alexandre VIII, *ibid.* A été approuvée par le Clergé de France, 562.

Opinions également probables forment un vrai doute, 603 & 611, pratique & non purement spé-

eulatif, 607. Il faut alors prendre le parti le plus sûr, 605.

Opinion sûre doit être suivie en ce qui est de nécessité de moyen, 589. En matiere de sacrements, 590. Le cas d'extrême nécessité excepté, 592. Sans porter trop loin le scrupule, 593. Surtout lorsque la matiere des sacrements n'est pas un être physique & sensible, 595. Doit être suivie dans les actes qu'on fait. 599. Lorsqu'elle est nécessaire pour épargner au prochain ou à soi le péril d'un tort considerable, *ibid.*

P

PALAVICIN, Cardinal, abjure le Probabilisme, 515.

PASSIONS, ce que c'est, 176. Sont-elles mauvaises de leur nature? 177, 179 & 186. Leur usage, 178. Le changement que le péché y a introduit, 180. Trop vantées par les nouveaux Philosophes, 181. Passions surajoutées aux passions primitives, 180. Leurs premiers mouvements, 183. Leurs progrès, 184. Leur violence, 185. Rendent les actions moins libres, 187. Diminuent quelquefois la griéveté du péché, 191 *& suiv.* N'empêchent pas ordinairement que le péché soit mortel, 190. Il faut les prévenir & les combattre, 180. Comment les vaincre? 190. Passions volontairement entretenues ou excitées, passions très-coupables, 188.

PÉCHÉ. Permission du péché conciliée avec la sainteté & la bonté de Dieu, 109 *& suiv.* Pouvoir de pécher n'est point attribut essentiel de la liberté d'agir, 105. Vient de l'imperfection de la créature, 108.

PERES tenus quelquefois des actions de leurs enfants, 16 *&* 17.

PLAISIR, attrait du plaisir soumis à l'empire de la liberté, 132. N'est point seul une fin

raisonnable d'une action, 272.
PRESCIENCE de Dieu conciliée avec la liberté, 123.
PROBABILITÉ intrinséque & extrinséque 495 & 568. Laquelle mérite la préférence ? 569 Probabilité absolue & rélative, 496. Respective & objective, 533. Conditions requises pour la probabilité d'une opinion, 497 & *suiv.* Toutes insuffisantes pour autoriser l'opinion la moins probable, *ibid.* Usage de la probabilité pour la décision des cas de morale, 502. Nécessité de cet usage, 503.
PROBABILISME, son origine & sa nouveauté, 504, 510 & *suiv.* consiste à autoriser dans la pratique toute opinion probable, 503 & *suiv.* Attaqué peu de temps après sa naissance, sur-tout en France, 505. Anciens Auteurs mal entendus à cet égard, 508. Doctrine de la suffisance de la moindre probabilité dans une opinion contraire à l'Ecriture, 515. A la Doctrine des Peres, 517. Aux saints Canons, 518. A la pratique des Congrégations de Rome, 521. Toujours contredite par l'enseignement de l'Eglise, 523. Contraire aux lumieres de la raison, 532. A la prudence Chrétienne, 534. Dangereuse dans la pratique, 538 Contradictoire au jugement qu'on porte, 540 *Voy.* OPINION.
PROPHETIES n'empêchent pas que ce qui est prédit ne puisse se faire librement, 124.

Q

QUESTION. La violence de la question excuse-t-elle des déclarations contraires à la vérité ? 214.

R

RAISON souveraine de Dieu, régle primitive du bien & du mal, 256. Raison humaine, regle secondaire, 257. Son dérangement dans les insen-

ſes & certaines maladies, 90. Son affoibliſſement dans les vieillards, *ibid.*

RATIFICATION, eſt-elle toujours équivalente à un conſentement donné à une action, 45 & 46.

S

SACREMENTS. Peut-on par crainte feindre de les adminiſtrer ? 229. Quelle certitude exige leur adminiſtration & leur réception ? 482. Peut-on les donner à ceux dont les diſpoſitions ſont douteuſes ? 462.

SCOTISTES diſtinguent la liberté du libre arbitre, 51 & 61. Admettent des actions indifférentes, 259 & 355.

SCRUPULEUX, 304. Faux ſcrupuleux, 133 & 487. Comment peuvent-ils ſe former une conſcience moralement certaine, 486.

SEIGNEURS qui s'attribuent des droits douteux, 460. Ne doivent pas gêner la liberté des mariages, 220.

SENSATIONS, pouvoir de l'ame ſur elles, 95.

SERMENT demande une certitude pleine & entiere, 483. On ne peut engager quelqu'un à aſſurer par ſerment ce qu'il croit vrai lorſqu'on ſait qu'il ne l'eſt pas, 588.

SERVICES, quand peut & doit-on refuſer ceux qu'on nous demande ? 20 & *ſuiv.*

SILENCE, quand eſt-il équivalent à un conſentement ou non ? 142 & *ſuiv.*

SIMPLES. Les gens ſimples comment doivent-ſe conduire dans leurs doutes ? 576.

SUPÉRIEURS répondent quelquefois des fautes de leurs inférieurs, 35, 40 & 41.

T

TEMPÉRAMENT n'empêche point la li-

berté de l'action, 431.

TUTIORISTES outrent la maxime du plus sûr, 473.

V

VERTUS naturelles & surnaturelles, 383.

VIOLENCE, ce que c'est, 196. N'a point assez d'empire sur l'acte propre de la volonté pour empêcher qu'il ne soit vraiment volontaire, 196 & 197. Son empire sur les facultés de l'ame, 195. Sur les actions extérieures, *ibid.* Ces actions quoiqu'extorquées par la violence, sont-elles imputées ? 199. Quelle résistance doit-on faire à la violence lorsqu'elle a le péché pour objet ? 200.

VOLONTÉ de Dieu regle du bien & du mal, 258. Quelle doit être la conformité de notre volonté à la volonté divine ? *ibid.* Dans les événements de la vie, 259 & 260.

Volonté de l'homme, ses actes propres, 14. Ceux qu'elle ne fait que commander, 15.

VOLONTAIRE action, ce que c'est, 27. Quelle connoissance elle suppose, 28 & 29. Action pleinement volontaire, 30. Indirectement & dans sa cause, 31. Conditions nécessaires pour rendre une action volontaire dans son principe, 31 & *suiv.* Comment se comporter lorsqu'une action peut avoir deux effets différents, l'un bon l'autre mauvais, 36. Action volontaire tacitement, 41. En conséquence d'une intention précédente, 44. Toute action volontaire n'est pas libre, 48. La raison, 50. Dans l'usage commun ces deux choses se confondent, 52.

Fin de la Table Alphabétique des Matieres du premier volume sur les Actes humains.

APPROBATION.

J'AI lu par ordre de Monseigneur le Chancelier, deux Traités manuscrits, l'un *des Actes humains*, l'autre *des Péchés*, pour servir de suite aux *Conférences Ecclésiastiques du Diocese d'Angers* : il m'a paru que le mérite de ces deux Ouvrages répondoit à celui des autres parties de cet utile Recueil ; que l'on y trouvera de l'ordre, de l'érudition, une morale sage ennemie des dangers du relâchement, & d'une rigueur outrée. En Sorbonne, le 26 Décembre 1773.

CHEVREUIL.

PRIVILEGE DU ROI.

LOUIS, PAR LA GRACE DE DIEU, ROI DE FRANCE ET DE NAVARRE : A nos amés & féaux Conseillers les Gens tenans nos Cours de Parlement, Maîtres des Requêtes ordinaires de notre Hôtel, Grand Conseil, Prévôt de Paris, Baillifs, Sénéchaux, leurs Lieutenants Civils, & autres nos Justiciers qu'il appartiendra : SALUT. Notre amé le sieur LOUIS-FRANÇOIS DELATOUR, Imprimeur-Libraire, Nous a fait exposer qu'il desireroit faire imprimer & donner au Public *les Conférences du Diocese d'Angers, &c.* s'il Nous plaisoit lui accorder nos Lettres de renouvellement de Privilege pour ce nécessaires. A CES CAUSES, voulant favorablement traiter l'Exposant, Nous lui avons permis & permettons par ces Présentes, de faire imprimer lesdits Ouvrages, autant de fois que bon lui semblera, & de les vendre, faire vendre & débiter

par-tout notre Royaume, pendant le temps de QUINZE ANNÈES consécutives, à compter du jour de la date des Présentes. Faisons défenses à tous Imprimeurs, Libraires & autres personnes, de quelque qualité & condition qu'elles soient, d'en introduire d'impression étrangere dans aucun lieu de notre obéissance ; comme aussi d'imprimer ou faire imprimer, vendre, faire vendre, débiter ni contrefaire ledit Ouvrage, ni d'en faire aucuns extraits, sous quelque prétexte que ce puisse être, sans la permission expresse & par écrit dudit Exposant, ou de ceux qui auront droit de lui ; à peine de confiscation des exemplaires contrefaits, de trois mille livres d'amende contre chacun des contrevenants, dont un tiers à Nous, un tiers à l'Hôtel-Dieu de Paris, & l'autre tiers audit Exposant, ou à celui qui aura droit de lui, & de tous dépens, dommages & intérêts ; à la charge que ces Présentes seront enregistrées tout au long sur le Registre de la Communauté des Imprimeurs & Libraires de Paris, dans trois mois de la date d'icelles ; que l'impression dudit Ouvrage sera faite dans notre Royaume & non ailleurs, en beau papier & beaux caracteres, conformément aux Réglements de la Librairie, & notamment à celui du dix Avril mil sept cent vingt-cinq, à peine de déchéance du présent Privilége ; qu'avant de les exposer en vente, le manuscrit qui aura servi de copie à l'impression dudit Ouvrage, sera remis dans le même état où l'approbation y aura été donnée, ès mains de notre très-cher & féal Chevalier, Chancelier, Garde des Sceaux de France, le Sieur DE MAUPEOU ; qu'il en sera ensuite remis deux exemplaires dans notre Bibliotheque publique, un dans celle de notre Château du Louvre, & un dans celle dudit Sieur DE MAUPEOU : le tout à peine de nullité des Présentes ; du contenu desquelles vous mandons & enjoignons de faire jouir ledit Exposant & ses ayans

cauſes, pleinement & paiſiblement, ſans ſouffrir qu'il leur ſoit fait aucun trouble ou empêchement. Voulons que la copie des Préſentes, qui ſera imprimée tout au long, au commencement ou à la fin dudit Ouvrage, ſoit tenue pour duement ſignifiée, & qu'aux copies collationnées par l'un de nos amés & féaux Conſeillers-Secretaires, foi ſoit ajoutée comme à l'original. Commandons au premier notre Huiſſier ou Sergent ſur ce requis, de faire pour l'exécution d'icelles, tous actes requis & néceſſaires, ſans demander autre permiſſion, & nonobſtant clameur de haro, charte Normande, & lettres à ce contraires. CAR tel eſt notre plaiſir. DONNÉ à Paris le dixieme jour du mois d'Avril l'an de grace mil ſept cent ſoixante-onze, & de notre Regne le cinquante-ſixieme. Par le Roi en ſon Conſeil.

Signé, LE BEGUE.

Regiſtré ſur le Regiſtre XVIII de la Chambre Royale & Syndicale des Libraires & Imprimeurs de Paris, n°. 1557. fol 472 *conformément au Réglement de* 1723. *A Paris, ce* 30 *Avril* 1771.

J. HERISSANT, *Syndic.*

J'ai cédé & tranſporté à Madame veuve Deſaint, Libraire à Paris, tous mes droits au Privilege ci-deſſus. A Paris ce premier Juillet 1772.

L. F. DELATOUR.

De l'Imprimerie de L. F. DELATOUR,
1775.

BQT
184
.A5
H8

Conférences ecclésiastiques du Diocèse d'Angers...

Rare
Book.
Room